الجاحظ والمرأة

بقلم : شارل پلا (Ch. Pellat)

إن ألقينا نظرة إجمالية على الأدب العربي بأسره شاهدنا أن المرأة لم تزل تحتلّ فيه محلاً رحبًا واسعًا منذ العهد الذي فيه كان الشاعر الجاهلي يلمّح الى صاحبته في نسيب قصيدته ويبكي على الأطلال بعد ظعنها عن ربع رهطها ؛ ثم شبَّب عمر بن ابي ربيعة بالغواني والفواجر وجعل الغزل فنًّا مستقلاً عن فنون الشعر ؛ فحذا حذوه بعض المتقدّمين والمتأخرين من الشعراء الأمويّين والعبّاسيّين وثابر أكثرهم على البكاء على الدمن إن لم يلجؤوا الى المجون والسخف ؛ ولقد اكتفى جميعهم في أغلب الأحوال بوصف خَلق عشيقتهم وصفًا مقولَبًا مصطنَعًا ولم يجاوزوه الى وصف خُلقها ؛ ثمَّ جمع الرواة أخبار جميل وبثينة وقيس وليلى وكثيِّر وعزَّة وغيرهم من المتعاشقين فروَوا من الأشعار والأخبار ما يكوّن قصصًا غرامية دون أن يطيلوا الكلام في نفسيَّة النساء وما يشعرن به في صميم قلوبهنّ من العواطف والمشاعر ؛ وصارت مصارع العُشَّاق ـ أي العاشقين دون العاشقات ـ موضوع ضرب من ضروب الأدب لا يخلو من أهمّيّة بالنسبة الى قضيَّة النساء غير أن أبطاله معروفون مشهورون ومعشوقاتهم معروفات مسمَّيات فلا يمكن أن يُستقرأ من أخبارهنّ معطيات عامَّة ونتائج شاملة فيما يخصّ النساء على وجه الإجمال .

كذلك في المجموعات التي لم يتورَّع بعض الفقهاء مثل ابن قيّم الجوْزيّة من تأليفها فيما يسمّونه « أخبار النساء » ؛ فلا غرو أن مؤلّفاتهم مشتملة على نوادر وحكايات تدلّ في الغالب على أن الجنس اللطيف شيء جميل يسبِّب الحبّ والعشق ويأتي باللَّذّة وربَّما يحدث في قلوب الجنس الخشن أضرارًا جسيمة لأنه مجبول على الكيد والمكر ، مطبوع على الخيانة والغدر ، فلا يستحقّ أن يعتنى بتغيير حالته الشخصيّة وترقية منزلته الاجتماعية .

أما المؤلّفات التي فيها يصف اصحابها قانون الجمال ويوردون شروحًا لغويّة تسبِّبها كثرة الألفاظ العربيّة الدَّالة على أعضاء الجسد النِّسْوي ففيها من المعلومات العامَّة ما يساعد على الإلمام بهذا القانون المتغيِّر وبتطوّره على مرّ الزمان ؛ فيدنو من هذا الضرب من المؤلَّفات ضرب آخر يتناول الأمور الجنسيَّة بشكل قد تقشعرّ له جلود القرَّاء ـ ومن غريب الاتّفاق أن هذا النوع من أنواع الأدب تخصَّص فيه بعض الأدباء التونسيين ؛ والحقّ أن مؤلّفات الجاحظ لا تخلو من تفاصيل شنيعة ولا سيَّما « مفاخرة الجواري والغلمان » حيث يذكر في تصدير الكتاب بعض الألفاظ الفاحشة وتقزُّز من يظهر النسك والتقشُّف وانقباضه إذا سمعها ، ثم يقول : « وإنما وُضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة ، ولو كان الرأي ألاَّ يُلفظ بها ما كان لأوّل كونها معنى ، ولكان في التحريم والصون لِلُغة العرب أن تُرفع هذه الأسماء والألفاظ منها ؛ وقد أصاب كلّ الصواب الذي قال : لكلّ مقام مقال » (1) ؛ ولهيبة المقام الذي نحن فيه سأمتنع عن الإسهاب في هذه الأمور وإنما أقتصر على التلميح إليها .

ومع ذلك فربَّما يشير أصحاب الكتب المارّ ذكرها إلى أن للنساء خلالاً محمودة لكي لا يتوهَّم القارىء أنّهن ذوات أخلاق سيِّئة محضًا لا يتخلَّلها

---

(1) انظر الحيوان ، 3 : 43 .

محاسن موصوفة ؛ وفي هذا الصدد فلا ننس كتب التراجم وأكثرها شأنًا تراجم الصحابة . فيوجد فيها جزء خاصّ بالنساء اللواتي صحبن الرسول أو أدركنه وأسلمن ؛ وكذلك تراجم النسّاك والأولياء ففيها أيضًا ذكر للناسكات والصالحات ؛ وسأخصّ بالذكر هنا ممن سمّاهنّ الجاحظ في « البيان والتبين » (2) رابعة العدوية وليلى الناعطية الغالية التي (3) « رقّعت قميصها حتى صار القميص الرِّقاع وذهب القميص الأول ورفت كساءها حتى صارت لا تلبَسُ إلّا الرَّفْو وذهب جميع الكساء » ؛ ولا تخلو أيضًا تواريخ المدن والبلدان من تراجم المسلمات اللواتي اشتهرن في ميدانٍ من الميادين ؛ ويعلم جميع الناس أن الأديب التونسي الذي سوف نحتفل بالذكرى المئوية لميلاده ـ العلّامة حسن حسني عبد الوهاب ـ أفرد لنساء بلاده كتابًا رائعًا وسمه بـ « شهيرات التونسيات » .

فلا شكَّ إذن أنَّ كثيرا من النساء قمن في معظم العصور والأقطار الإسلامية بدور اجتماعي وسياسي وأدبي وفني مرموق ممتاز ، منهن أزواج الخلفاء والأشراف ومنهنّ الشواعر والمغنّيات حتىً خصّص لهنّ الأدباء كتب تراجم جمعوا فيها أخبارهن وأشعارهن ومآثرهن وغير ذلك مما يتعلّق بأحوالهنّ ؛ ولعل أصدق مرآة لمنزلة المرأة من المجتمع الإسلامي « كتاب الأغاني » غير أنّ النساء اللاتي يرد ذكرهن في المؤلّفات المومأ إليها معلومات شهيرات فلا يجوز أن يُعمّم ما تحتوي عليه من تفاصيل شخصيّة ويطلق على الجنس اللطيف بأجمعه .

وعساكم تفكّرون الآن في الكتب التي يتعرّض فيها أصحابها لمسألة الحبّ فيصفون نشوءه وأطواره وموته ؛ ولا يخفى على أحد أن أحسن مثال لذلك النوع من المؤلّفات « طوق الحمامة » . ثم لم يترك الفلاسفة أن يحلّلوا العشق ،

---

(2) البيان والتبين ، 1 : 364 ـ 365 .

(3) كتاب البخلاء ، ط . الحاجري ، ص 31 .

ولعلكم تتذكّرون الندوة التي أقامها يحيى بن خالد البرمكي للبحث عن هذه الظاهرة العجيبة فدعا إليها لفيفًا من الفقهاء والمفكّرين والمتكلّمين من أهل السنّة والشيعة والاعتزال والإرجاء والذمّة ، وقد احتفظ المسعودي (4) بما دار فيها من المذاكرة والمناقشة ؛ فيتّضح ممّا ورد في « المروج » من الأقوال في هذا المعنى أن المشاركين في الندوة عرّفوا العشق دون أن يفرّقوا بين الرجال والنساء ؛ وعلى كلّ حال يمكننا أن نستنتج من المؤلفات الخاصة بالعشق أن أصحابها ، وهم رجال ، لم يحاولوا أن يبيّنوا خاصّيّات النساء في أمر من الأمور ، وإنما يبدو منها بصفة عامّة أن الرجال عاشقون والنساء معشوقات غير عاشقات ، أو بعبارة أخرى يستخرج من كل ما مرّ أن الرجال محافظون يرضون بمنزلة المرأة المتخلّفة ولا يهمّهم تغييرها وتطويرها .

فيكاد يجمع مؤرّخو الأدب العربي الحديث على أن رائد الحركة الرامية إلى تحرير المرأة من قيودها التقليدية هو الكاتب المصري قاسم أمين مع أن شارل ڤيال (5) قد اكتشف في « تخليص الإبريز في تلخيص باريز » ما يجعل رفاعة الطهطاوي على رأس الروّاد في هذا البـاب ؛ ومهما كان من أمر لقد اتّسعت الحركة فأفرد الكُتّاب رسائل وقصصا على القضيّة النسائية وأظهروا ما تواجهه المرأة المسلمة من المصاعب وأكثروا من ذكر ما تستحقّه من حريّة واستقلال وألحّوا خاصّة على مسألة الحجاب والسفور وغير ذلك مما يعرقل مواهبها وانشراح صدرها .

ومن العجيب أن كاتبة فرنسية كانت تنصر دعوة النساء (6) زعمت منذ أكثر من نصف قرن أن أول ناصر من أنصارها في الإسلام هو واضع « الف

(4) مروج الذهب ، 2565 وما يليها ؛ راجع أيضا كتاب عطف الألِف المألوف على اللام المعطوف للديلمي ، القاهرة 1962 ، 107 وما يليها .

(5) في مجلة المغرب والمشرق ، عدد 87 (1980) ، ص 35 ـ 48 .

(6) Mme Lahy - Hollebecque : Le féminisme de Schéhérazade , Paris 1927 .

ليلة وليلة » لأن شهرزاد عالجَتْ شهريار فأبرأته من دائه المدمي ، وإنّما فاتها أن نواة « ألف ليلة وليلة » هندية الأصل وأن اسم شهرزاد مأخوذ من الميثولوجيا الايرانية ، فلا يمتّ إلى الإسلام بسبب ، وفاتها أيضًا أن القُصّاص الذين أضافوا إلى تلك النواة حكاياتٍ جديدةً لم يُظهروا نحو المرأة عواطف مغايرة لما كان المعتاد في الحضارة الإسلامية بل بالغوا أحيانًا مبالغة شنيعة لستُ بحاجة إلى إطالة الكلام في سوء تأثيرها .

فبالعكس يحقّ لنا أن ندّعي أن أول كتاب اعتنى بالنساء واكترث بكرامتهن وسعادتهن هو القرآن نفسه ، إلاّ أن الكتب المنزّلة كالدساتير الحديثة تمثّل مثلاً أعلى قلّما يبلغه الإنسان العادي ، مع أن بعض الآيات تبرّر موقف الرجال من النساء ، منها (7) : ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَاتِ مِنَ ٱلنِّسَاءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَاطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَامِ وَٱلْحَرْثِ ﴾ ؛ فوضع القرآن أشياء مختلفة من أمور الدنيا والنساء والبنين على صعيد واحد ؛ وإن ذكرت هذه الآية فلأنّ الجاحظ نفسه فسّرها فقال (8) إن الله « قدّم ذكر [النساء . . .] على قدر تقدُّمهن في قلوبهم » ، فاستدلَّ بها على تقدُّم المرأة في قلبِ الرجل وسوف نرى أنه التمس دلائل أخرى لا على منزلتها من فؤاده فحسب بل على تفوُّقها عليه في شتّى الأحوال .

وكما أنّني زعمت مرارًا أن أبا عثمان كان من الأوائل أي من الرُّوّاد لأنّه أوّلُ مَن جمع بشكل منتظم عناصر الثقافة العربية الأصيلة ونفخ الروح الموسوعيّة في أجسام الأدباء وحاول أن يوسِّع مَدى المعارف بالعيان والاختبار ، وبالمشاهدة والاعتبار ، وهو أوّل مَن رفع الأدب التقليديّ إلى مستوى الإبداع والتفكير الفلسفي وأدخل وجهًا من وجوه الفنّ في علم التأريخ والجغرافية ، إلى آخر ما

(7) آل عمران ، 3 : 14 .

(8) رسائل السندوبي ، 261 ؛ رسائل هارون ، 3 : 142 .

له من الفضائل والمآثر ، فكذلك يجدر بي أن أدّعيَ له الأسبقية في الدفاع عن المرأة لأنّه أوّل من اهتمّ بحاجاتها ولذّاتها ومؤهّلاتها ونفسيّتها ، ووضعَها أو كاد يضعها والرجل في مرتبةٍ واحدة ، وإن اتّخذ منها في ظاهر الأمر موقفين متفاوتيْن حسب مقتضيات الظروف وضرورات التأليف .

فإنّه لراوٍ على حدّ قوله في وصف نفسه ، وإنّما هو من جهة أخرى كاتب مُبدع مبتكر طريف ، وذلك هو السبب الذي من أجله ترك لنا آثارًا يختلف مضمونُها وطريقتها اختلافًا ملموسًا ؛ فلنبدأ بالصنف الأوّل من مصنّفاته ولنتصفَّح مجموعاته قبل أن نتصدّى لرسائله التي حرّرها عفويًا دون أن يعتمد على الرواية ويستند إلى النقل .

فتوجب عليه طبيعةُ هذا الضرب من المؤلّفات رواية أقوال من تقدّمَه . من غير أن يضطرَّ دائمًا إلى التعليق على معانيها وإبداءِ رأيه في قيمتها ، وخاصّةً إذا روى الأحاديث النبوية والأقوال المأثورة ؛ فنراه يروي مثلاً أن الرسول قال (9) : « ما تركتُ بعدي فتنةً أضرَّ على الرجال من النساء » ويشير في موطن آخر (10) إلى الحديث المشهور : « قمتُ على باب الجنّة فكان عامّةَ مَن دخلها المساكين . . . وقمتُ على باب النار فإذا عامّة مَن دخلها النساء » ثمّ سئل النبيّ عن سبب ذلك فقال : « يكفُرنَ العشير ويكفُرن الإحسان ، ولو أحسنت إلى إحداهنّ الدهرَ ثمّ رأت منك شيئا قالت : ما رأيت منك خيرًا قطُّ ! » ؛ ولقد أورد الجاحظ خطبة الوداع (11) التي تتعلّق بعض جُمَلها بحقوق الرجال على النساء إن سِرْنَ سيرةً سيِّئة وبحقوقهن عليهم من الرزق والكسْوة ، فلم يُبْدِ رأْيَه في هذه الخطبة الخطيرة كما أنّه لم يعلِّق على قول عمر

(9) رسائل هارون ، 2 : 102 .
(10) البخلاء ، ص 141 .
(11) البيان والتبين ، 2 : 32 .

ابن الخطاب (12) : « أكثروا لهن من قول « لا » فإنَّ قول « نعم » يُضرِّيهنّ على المسألة » ، ولا على قول بعض الحكماء (13) : « لا تستشيروا معلِّمًا ولا راعيَ غنم ولا كثير القعود مع النساء » ، ولا على قولٍ أشدَّ ممَّا سبق وأعنف (14) : « لا تَدَعْ أُمَّ صبيِّك تضربه فإنَّه أعقل منها وإن كانت أسنَّ منه » ؛ فيبدو أن أبا عثمان ربَّما يعبِّر عن استنكاره بالسكوت ، فاذا استحسن قولا شرحه ولو بإيجاز ؛ فروى مَثَلاً خبر أمّ تأبَّط شرًّا وأنَّها من عقلاء نساء العرب وأضاف قائلا (15) : « إذا كان (كذا) نساء العرب في الجملة أعقل من رجال العجم فما ظنُّك بالمرأة منهم إذا كانت مقدَّمةً فيهم ! » .

فلو اكتفينا بالاعتماد على الروايات السابقة لنتبيَّنَ موقف أبي عثمان من قضيَّة المرأة اعتبرناه لا محالةَ مقلِّدًا لا يختلف عمَّن سواه ؛ ولكنَّه وضع كتابًا وسمه بـ « فصل ما بين الرجال والنساء وفرق ما بين الذكور والإناث » وبيَّنَ فيه « في أيِّ موضع يغلبن ويفضُلن وفي أيّ موضع يكنَّ المغلوبات والمفضولاتِ ونصيبَ أيِّهما في الولد أوفر ، وفي أيّ موضع يكون حقُّهن أوجب وأيُّ عمل هو بهنّ أليق ، وأيُّ صناعةٍ هنَّ فيها أبلغ » .

هكذا عرَّف الجاحظ كتابه هذا ولخَّصه في تصدير « الحيوان » ، ومن سوء الحظّ أكل عليه الدهر وشرب فلم يبق منه الاّ فقرات يسيرة في رسالة عنوانها « النساء » أو « العشق والنساء » قد نُشرت على هامش « الكامل » وفي طبعات الساسي والسندوبي وهارون ؛ وممَّا زاد الأمر صعوبةً وتعقُّدًا أن ابن النديم قال في « الفهرست » (16) إنّ الجاحظ « أضاف إلى كتاب الحيوان كتابًا

---

(12) الكتاب المذكور ، 2 : 190 ، 3 : 155 .
(13) الكتاب المذكور ، 1 : 248 .
(14) الموطن السابق .
(15) الحيوان ، 1 : 286 .
(16) في الفصل الذي نشره آربرى . 38 .

آخر سمّاه كتاب النساء وهو الفرق فيما بين الذكر والأنثى » ؛ فيغلب على الظنّ أنه كان ينوي إنشاء هذا الكتاب عندما كتب مقدّمة « الحيوان » ولم يكن حينذاك قد حقّق مشروعه ، ثمّ حال المرَض بينه وبينَ إنجاز وعده فلم يتسنّ له أن يقوم بعمل يُرضيه تمام الإرضاء إذ قال في الرسالة المذكورة (17) إنّه كان يريد أن « يُخرِج كتابًا تامًّا . . . حتّى يحصُل ما لكلّ جنسٍ من الخصال المحمودة والمذمومة » حتّى يتبين للقارىء « نقصان المفضول عن رُجحان الفاضل » ولكنْ « منع من ذلك فرط الكَبْوة وإفْراط العَلَّة وضعف المُنّة وانحلال القوّة » ، « فاجتنب ان يقصِد من جميع ذلك الى فرق ما بين الرجل والمرأة » واقتصر « منه على ما لا يبلغ بالمستمع إلى السآمة » .

فيتّضح ممّا سبق أنّه لا يمكننا الآن أن نُلمّ بآراء الجاحظ إلماما ؛ فيظطرّنا الحال إلى الاكتفاء بما لدينا من النصوص ، والاستدلال بظاهر الأمر على باطنه ؛ فأجمع فيما يلي ما تيسّر لي من أقواله في هذا الباب وأدَعُه يتكلّم لأنّ لفظه واضح ومعناه بيّن يستغني عن شرح وايضاح .

كان من الطبيعي أن يتعرَّض أولاً لمنزلة المرأة من قلب الرجل ؛ فزيادة على ما رويته من تفسيره لآية قرآنية ، قال (18) : « وعامّة اكتساب الرجال وانفاقهم وهمّهم وتصنُّعهم وتحسينهم لما يملكون إنّما هو مصروفٌ إلى النساء والأسباب المتعلّقة بالنساء ؛ ولو لم يكن إلاّ التنمُّص [أي نتف الشعر] والتطيُّب والتطوُّس [أي التزيُّن] والتخضّب والذي يُعدُّ لها [كذا] من الطِيب والصِبغ والحلْي والكساء والفَرْش والآنية لكان في ذلك ما كفى ؛ ولو لم يكن له إلاّ الاهتمام بحفظها وحِراستها وخوف العار من جنايتها والجناية عليها لكان في ذلك المُؤونةُ العظيمة والمشقّة الشديدة » .

(17) رسائل السندوبي ، 275 : الجملة غير موجودة في رسائل هارون .

(18) الحيوان ، 1 : 110 ـ 111 .

فلم يكتفِ بذلك بل توخّى غاية أبعد وطلب دلائل أخرى فرأى (19) أن المرأة « أرفع حالاً من الرجال في أمور منها أنّها التي تُخطب وتُراد وتُعشق وتُطلب وهي التي تفدّى وتُحمى ؛ قال عنبسَة بن سعيد للحجّاج بن يوسف : أيُفدِّي الأمير أهلَه ؟ ـ قال : واللّه إن تعدّونني إلاّ شيطانًا ! واللّه لربّما رأيتُني أقبِّل رجل إحداهنّ ! » ؛ وممّا يدلّ على علوّ مرتبتها في قلب الرجل أن « الرجل يُستحلف باللّه الذي لا شيءَ أعظم منه وبالمشي إلى بيت اللّه وبصدقة ماله وعَتق رقيقه فيسهُل ذلك عليه ولا يأنف منه ؛ فإن استُحلف بطلاق امرأته تربَّد وجهه وطار الغضب في دماغه وتمنّع وعصى وغضِب وأبـى ، وإنْ كان المُحلَف سلطانًا مَهيبًا ولم يكن يحبُّها ولا يستكثر منها وكانت نفسها قبيحة المنظر دقيقة الحَسَبِ خفيفة الصداق قليلة النشب ؛ ليس ذلك إلاّ لما قد عظَّم اللّه من شأن الزوجات في صدر الأزواج » .

وممّا يدلّ أيضًا على فضل النساء أنّ الله صانها فجعل (20) « في جميع الأحكام شاهدين ، مِنها الإشراك بالله وقتل النفس التي حرّم اللهُ [قتلها] ، وجعل الشهادة على المرأة إذا رُميت بالزنا أربعةً مجتمعين غير مفترقين في موضع يشهدون أنهم رأوا مثل الميل في المُكحُلة وهذا شيء عسير » ؛ غيرَ أن أقوى الحجج (21) لتفوُّق المرأة « أن الله تعالى خلق من المرأة ولدًا من غير ذَكَرٍ ولم يخْلُق من الرجل ولدًا من غير أنثى ، فخصَّ بالآية العجيبة والبرهان المنير المرأة دون الرجل لمّا (22) خلق المسيح في بطن مريم من غير ذكر » .

(19) رسائل السندوبي ، 269 ؛ رسائل هارون ، 3 : 146 .

(20) رسائل هارون ، 2 : 97 .

(21) رسائل السندوبي ، 271 ؛ رسائل هارون ، 3 : 149 .

(22) رسائل هارون : كما ، وهم .

هذا ، ولما بحث الجاحظ عن اسلحة الحيوان لاحظ أن سلاح المرأة (23) « الصُراخ والولولة التماسًا للرحمة واستجلابًا للغِياث من حُماتها وكُفاتها » ولكنّه يعلم أن أنفذ سلاحها لاصطياد الرجال حسنُها وجمالُها ، فلذلك لا يتورَّع من وصف قانون الجمال المتغيِّر وتعريف أذواق معاصريه في هذا المعنى فيقول (24) : « رأيت أكثر الناس من البُصراء بجواهر النساء الذين هم جَهابذة هذا الأمر يقدِّمون المجدولة ، والمجدولة من النساء تكون في منزلة بين السمينة والممشوقة ولا بدَّ من جودة القدّ ومن الخَرْط واعتدال المنكبيْن واستواء الظهر ، ولا بدَّ من أن تكون كاسية العظام بين الممتلئة والقضيفة ؛ وأنما يريدون بقولهم مجدولة جودة القصَبِ وقلّة الاسترخاء وأن تكون سليمة من الزوائد والفضول ، ولذلك قالوا خُمصانة وسَيْفانة وكأنَّها جان وكأنّها جدل عِنان وكأنَّها قضيب خيزُران ، والتثنّي في مشيتها أحسن ما فيها ولا يمكن ذلك الضخمةَ والسمينة وذاتَ الفضول والزوائد ، على أن النَّحافة في المجدولة أعمّ وهي بهذا المعنى أعرف ؛ ولِمَ أرَ المجدولة تحبَّبُ إلى أصحاب السمان والضخام وإلى أصحاب الممشوقات والقضاف كما تحبَّب هذه الأصناف إلى أصحاب المجدولات (25) ؛ وقد وصفوا المجدولة بالكلام المنثور فقالوا : « أعلاها قضيب وأسفلها كثيب » .

وكرَّر الجاحظ وصف الجمال في « مفاخرة الجواري والغلمان » (26) وخاصة في كتاب « القيان » (27) وحاول أيضًا في هذه التحيفة اليتيمة أن

(23) الحيوان ، 6 : 279 .

(24) رسائل السندوبي ، 284 ؛ رسائل هارون ، 3 : 158 ـ 159 .

(25) رسائل هارون ، ص 109 : تحبب على السمان الضخام وعلى المشوقات والقضاف كما يحبب هذه الاصناف على المجدولات .

(26) رسائل هارون ، 2 : 121 .

(27) المجموعة السابقة ، 2 : 162 .

يحدِّد العشق (28) الذي كان اهتمام المفكِّرين مصروفا إليه منذ أمد طويل حتىّ أقام يحي بن خالد البرمكي الندوة التي أشرت اليها آنفا (29) ؛ فلم يحضرها الجاحظ ولكنَّه توسَّع في الموضوع فقال (30) : « هو داءٌ يصيب الروح ويشتمل على الجسم بالمجاورة كما ينال الروحَ الضعف في البطش والوهن في المرء ينهكه ؛ وداء العشق وعمومه في جميع البدن بحسَب منزلة القلب من أعضاء الجسم ، وصعوبة دوائه تأتي من قِبَل اختلاف عِلَله وأنه يتركَّب من وجوه شتَّى ، كالحُمَّى التي تعرِض مركّبةً من البرد والبلغم [. . .] فالعشق يتركَّب من الحبّ والهوى والمشاكلة والإلف ، وله ابتداء في المصاعدة ووقوفٌ على غاية وهبوطٌ في التوليد إلى غاية الانحلال » .

فلأمر مّا تناول أبو عثمان موضوع العشق في كتاب « القيان » ؛ فذلك أن القينة أقدر على احداثه من المهيرة ؛ وبما أنني اقتبست من هذا الكتاب الفقرة السابقة رأيت من اللائق المناسب أن أنقل منه أيضا وصف القينة ؛ فلقد اتفق لي أن لاحظت أنّ الجاحظ لم يتسنَّ له أن يستخرج من نوادر البخلاء شخصا نمطيًّا نموذجيًّا تتبلور فيه عناصر البخل وخصال الأشحَّاء وألحت على فرق ما بينه وبين بديع الزمان إذ اخترع صاحب « المقامات » شخصًا وهميًّا يمثّل كافَّة الخصائص التي أراد تشخيصها ؛ فيجب عليَّ أن أصحِّح هذا الحكم لأن أبا عثمان استطاع هو ايضًا أن يجمع في شخص واحد خلال القيان بأسرها وإن لم يختَرْ للقينة التي يصفها اسمًا من الأسماء ؛ فقال (31) : « إن القينة لا تكاد تخالص في عشقها ولا تناصح في ودِّها لأنها مكتسبة ومجبولة على نصب الحِبالة

(28) المجموعة السابقة ، 2 : 166 .
(29) انظر أعلاه ، ص 4 .
(30) رسائل هارون ، 2 : 166 .
(31) المجموعة السابقة ، 2 : 171 ـ 175 .

والشَّرَك للمتربِّطين (32) ليقتحموا في انشوطتها ؛ فإذا شاهدها المشاهد رامتْه باللحظ وداعبتْه بالتبسُّم وغازلتْه في أشعار الغناء ولهجت باقتراحاته ونشطت للشُّرب عند شربه وأظهرت الشوْق إلى طول مَكْثه والصَّبابةَ لسرعة عودته والحُزنَ لفراقه ؛ فإذا أحسَّت بأن سِحْرها قد نفذ فيه وأنه قد تعقَّل في الشَّرَك تزيَّدت فيا كانت قد شرعت فيه وأوهمته أن الذي بها أكثر ممَّا به منها ، ثم كاتبته تشكو إليه هواه وتُقسم له أنَّها مدَّت الدواة بدَمعها وبلَّت السِحاءة بريقها وأنه شَجَبها (33) وشَجْوها في فكرتها وضميرها في ليلها ونهارها ، وأنها لا تريد سواه ولا تُؤثر أحدًا على هواه ولا تنوي انحرافاً عنه ولا تريده لماله بل لنفسه ، ثمّ جعلت الكتاب في سُدُس طومار وختمته بزعفران وشدَّته بقطعة زير وأظهرت ستره (34) على مواليها ليكون المغرور أوثق بها وألحَّت في اقتضاء جوابه ؛ فإن أُجيبت عنه ادَّعت أنَّها قد صيَّرت الجواب سُلوتَها وأقامت الكتاب مقام رؤيته [. . .] ثم تجنَّت عليه الذنوب وتغايرت على أهله وحَمَتْه النظر إلى صواحباتها وسقتْه أنصاف أقداحها وجمَّشته بعضوض تفَّاحها وتحيَّةٍ (35) من ريحانها وزوَّدته عند انصرافهِ خُصْلةً من شعرها وقِطعة من مِرْطها وشظيَّةً من مضرابها وأهدت إليه في النيروز تكّةً وسكَّرا وفي المهرجان خاتَمًا وتفَّاحة ونقشت على خاتَمها اسمه وأبدت عند العثرة اسمه [. . .] ثم أخبرته أنَّها لا تنام شوقًا إليه ولا تتهنَّأ بالطعام وجدًا به ولا تَمَلُّ ، إذا غاب ، الدموعَ فيه ولا ذكرتْه إلّا تنغَّصت (36) ولا هتفت باسمه إلّا ارتاعت وأنَّها قد جمعت قنِّينة من دموعها من البكاء عليه [. . .] وربَّما قادها التمويه (37)

---

(32) طبعة Beeston لرسالة القيان : للمرتبطين .
(33) بستون : شجنها .
(34) بستون : عن .
(35) بستون : وبحبة .
(36) بستون : تنغت .
(37) بستون : هذا التمويه .

إلى التصحيح وربّما شاركت صاحبها في البلوى حتّى تأتي إلى بيته فتمكّنه من القُبلة فما فوقها وتُفرِشُه نفسها إن استحلّ ذلك منها [. . .] . وأكثر أمرها قلّة المناصحة واستعمال الغدر والحيلة في استنطاف ما يحويه المربوط والانتقال عنه ؛ وربّما اجتمع عندها من موبوطيها ثلاثة أو أربعة على أنّهم يتحامَوْن (38) من الاجتماع ويتغايَرون عند الالتقاء ؛ فتبكي لواحد بعين وتضحك للآخر بالأخرى وتغمِز هذا بذاك وتُعطي واحدًا سرَّها والآخر علانيتها وتُوهمه (40) أنّها له دون الآخر وأنّ الذي تُظهر خلافُ ضميرها ؛ وتكتب اليهم (41) عند الانصراف كتبًا على نسخة واحدة تذكر لكلّ واحد منهم تبرُّمها بالباقين وحرمتها على الخلوة به دونهم .

« فلو لم يكن لإبليس شَرَكٌ يقتل به ولا عَلَمٌ يدعو إليه ولا فتنةٌ يستهوي بها إلّا القيان لكفاه ؛ وليس هذا بذمّ لهن ولكنّه من فرط المدح وقد جاء في الأثر : خير نسائكم السواحر الخلّابات (42) » .

لم أتمالك من قراءة هذه الصفحة البارعة المبنى والمعنى لأني ألتذّ بها وأشعر بلذّة متجدّدة كلّما أقرؤها ؛ فلو لم يكن أبو عثمان كتب غير هذا النصّ لكفى على دقّة عيانه شاهدا وعلى عبقريته دليلاً ولتخليده سببًا ؛ وإن أردتم أن تقيسُوا طول باعِه وسَعة صدره فعليكم بمطالعة الفقرات التي أفردها الوشّاء لوصف القيان وذمّهن في كتابه الموسوم بـ « الموشّى » .

فيبدو من كل ذلك أن الجاحظ كان من البصراء بأمر النساء وخاصة بالقيان ، ويغلِب على الظنّ أنه عاشرهنّ واختلف إلى دورهنّ واختبرهنّ

---

(38) بستون : سقطت .
(39) بستون : واحد .
(40) بستون : وتوهم .
(41) بستون : لهم .
(42) بستون : الخلبات .

مباشرة أو بصفة غير مباشرة ، فلعلّ ذلك دعاه إلى تفضيل المملوكات على المَهيرات والى إيثار الإماء على الحرائر ؛ فأظنّ أنه لم يتزوّج قطّ بل اقتصر على اشتراء جارية أو جوار وقد أبدى رأيه في هذا المعنى فقال (43) : « قال بعض من احتجّ للعِلّة التي من أجلها صار أكثر الإماء أحْظَى عند الرجال من أكثر المَهيرات أن الرجل قبل أن يملك الأَمَة قد تأمّل كلّ شيء منها وعرفه ما خلا حُظوة الخَلوة ، فأقبل (44) على ابتياعها بعد وقوعها بالموافقة ، والحُرّة إنّما يُستشار في جمالها النساء ، والنساءُ لا يُبصرن من جمال النساء وحاجات الرجال وموافقتهن قليلاً ولا كثيرًا ، والرجال بالنساء أبصر ؛ وإنّما تَعرف المرأةُ من المرأة ظاهر الصفة ؛ وأما الخصائص التي تقع بموافقة الرجال ، فإنّها لا تعرف ذلك . وقد تُحسِن المرأة أن تقول : « كأنّ أنفها سيف (45) وكأن عينها عين غزال » إلى آخر الوصف التقليدي .

يجدر بنا أن نفترض أنه أراد بالخصائص التي تقع بموافقة الرجال الخصائص الأخلاقية ولكنه أمسك عن ذكرها وتعدادها ؛ فَبَيْدَ أنه عدَّد بشيء من التهكُّم صفات القيان في جُمَلٍ متتابعة وفقراتٍ متواصلة ختمها بالمدح المفرط ، لم يُفرد لأخلاق عامّة النساء نصًّا متماسك الأجزاء بل لَمَح إلى بعضها هنا وهناك ولا سيما في فصل الخصيان كأنّه وجد بين الجنسيْن مشابهةً تسترعي الانتباه ؛ فمن ذلك أنه شاهد أن النساء (46) يعرِض لهن العَبَث واللعب بالطير وما أشبه ذلك وسُرعة الغضب والرضا وحبّ النميمة وضِيق الصدر بما أُودِعن من السرّ والبصرُ بالرفع والوضع والكنسُ والرشّ والطرح والبسط والصبر على الخدمة وإيثار المُخْنِث (47) أي الشراب السريع الإسكار وحبّ

(43) رسائل السندوبي ، 24 ؛ رسائل هارون ، 3 : 157 .
(44) رسائل هارون : فاقدم .
(45) رسائل هارون : السيف .
(46) الحيوان ، 1 : 135 .
(47) الكتاب المذكور ، 1 : 158 .

الصِرف من المدام ، وتقبيل أفواه السنانير (48) والإعجاب (49) بصوت قصع القمل على الأظفار .

وبما أنني أشرت إلى الخصيان جاز أن أتعرَّض هنا للمسائل الجنسيّة التي يتناولها الجاحظ في الفصل المذكور بشكل لا يبلغ من الفُحش ما تبلغه « مفاخرة الجواري والغلمان » والكتب الخاصّة بهذه الأمور التي قد يَزْبَئِرُّ شعرُ القرّاء ممَّا تتضمَّنه من التفاصيل البذيئة .

فلقد علَّمني الجاحظ (50) أن الخصيّ يقدر على اتّخاذ الجواري وأنه يجتمع فيه أُمنية المرأة لأنّه مأمون الإلقاح ؛ « فتقيم المرأة معه وهي آمنة العار الأكبر فهذا أشدُّ لتوفير لذَّتها وشهوتها » ؛ وعلاوة على ذلك فإنّها تحتقر الخصيان ولذلك تذهب من قلبها الهيبة « وتعظيمُ البعول والتصنُّع لذوي الأقدار باجتلاب الحياء وتكلُّف الخَجَل » ؛ تدلّ هذه الملاحظات على أنه اهتمَّ بزاويةٍ سرّيّة من حسّاسية النساء قلَّما يذكرها الرجال في نصوص جدّيّة ؛ وقال أيضا (51) : « المرأة سليمة الدين والعِرض والقلب ما لم تهجِس في صدرها الخواطر ولم تتوهَّم حالات اللذَّة وتحرُّك الشهوة ؛ فأمّا إذا وقع ذلك فعزمها أضعف العزم وعزمها على ركوب الهوى أقوى العزم » ؛ وتنقسم عنده أحوال النساء الداعية إلى ارتكاب الذنوب والمعاصي إلى ثلاثة أقسام : « إما امرأة قد مات زوجها فتحريك (52) طباعها خِطارٌ بأمانتها وعَفافها ؛ والمغيَّبة في مثل هذا المعنى ؛ والثالثة امرأة قد طال لَبثها مع زوجها فقد ذهب الاستطراف وماتت الشهوة ؛ وإذا رأت ذلك تحرّك منها كلُّ ساكن وذكرت ما كانت عنه

(48) الكتاب المذكور ، 5 : 337 .
(49) الكتاب المذكور ، 5 : 353 .
(50) الحيوان ، 1 : 166 ـ 167 .
(51) الكتاب المذكور ، 3 : 290 ـ 291 .
(52) كذا ولعل الصواب : فتحرك .

بمندوحة » ؛ ثمّ تشترك الأفكار في خاطر الجاحظ ، فينتقل إلى الإشارة على أهل الغريرات الأبكار ، بأن يأخذوهن بالقراءة في المصحف ويحتالوا لهنّ « حتّى يصرن إلى حال التشييخ (أي التخلّق بأخلاق الشيخوخة) والجُبنِ والكزازةِ (أي البخل) أحوَجَ ، وحتّى لا يسمعن من أحاديث الباه والغزل قليلاً ولا كثيرًا » ؛ وهنالك شيء من التناقض بين الرأي السابق وما ورد في موطن آخر (53) من القول بأنه « لا تزال الجارية من لدن إدراكها وبلوغها وحركة شهوتها على شبيه بمقدار واحد من ضُعف الإرادة وكذلك عامّتهن ؛ فإذا اكتهلن وبلغت المرأة حدّ النَّصَف فعند ذلك يقوى عليها سلطان الشهوة والحِرص على الباه ، فإنما تهيج الكهلة عند سكون هيْجَ الكهل وعند إدبار شهوته وكلال حدِّه » .

ففي كلّ ذلك نظر كما يقول الفقهاء ؛ وممّا يثير اهتمام مَن ينصر دعوة النساء في وقتنا الحاضر قضيّةُ الخفاض ؛ فلم يخلِ الجاحظ من أن طرق هذا الباب وعبّر فيه عن رأيٍ متوسّط معتدل ؛ فبعد أن قال (54) إن الختان راجع في النساء والرجال إلى عهد ابراهيم وهاجر زعم أن « البظراء تجد من اللذّة ما لا تجده المختونة ؛ فإن كانت مُسْتَأْصَلَةً مستوعَبة كان على قدر ذلك ؛ وأصل ختان النساء لم يُحاول به الحُسن دون التماس نقصان الشهوة فيكون العفاف عليهن مقصورًا » ؛ ثمّ روى خبرًا عن قاضٍ « أحصى في قريةٍ النساء المختونات والمُعبَرات فوجد أكثر العفائف مستوعَبات وأكثر الفواجر معبَرات » ؛ ولمّا لم يزل يميل إلى الاعتدال في كلّ شيء آثر الإشمام على الاستيعاب معتمدًا على حديث الرسول حيث قال للخاتنة : « يا أمّ عطيّة أشِمّيه ولا تنهكيه » ففسّره بقوله : « أراد أن ينقص من شهوتها بقدر ما يردّها

(53) الحيوان ، 3 : 533 ـ 534 .
(54) الحيوان ، 7 : 27 .

إلى الاعتدال ، فإن شهوتها إذا قلّت ذهب التمتّع ونقص حبّ الأزواج ، وحب الزوج قَيْدٌ دون الفجور » ؛ رغمًا عن تحفُّظ أبي عثمان وعدم تطرُّفه في هذا الباب لا يجوز لمن يحتجّ للخفاض ويستحسنه أن يدلي برأيه لكَيْ يُحافَظ على عادة شنيعه مضرَّة أشدّ الإضرار .

وهناك مسألة أخرى لها من الأهمية في نظر معاصرينا ما لا يستهان به بالرغم ممَّا نشاهده من التقدُّم في هذا الميدان ، ألا وهي قضيّة الحجاب والسفور ؛ فللجاحظ كتاب سمّاه « الحجاب » وانما تصدّى فيه لاحتجاب الولاة والأمراء فحسب ، غير أنه تناول هذا الموضوع في كتاب « القيان » (55) وأتى بحجج قاطعة على حجاب النساء قائلاً : « لم يزل الرجال يتحدّثون مع النساء في الجاهلية والإسلام حتى ضُرب الحجاب عن أزواج النبي صلعم خاصة » ؛ « ثم كانت الشرائف من النساء يقعُدن للرجال للحديث ولم يكن النظر من بعضهم إلى بعض عارًا في الجاهلية ولا حرامًا في الإسلام » ؛ « والدليل (56) على أن النظر إلى النساء كلّهن ليس بحرام أن المرأة المعنَّسة تبرُز للرجال فلا تحتشم من ذلك ، فلو كان حرامًا وهي شابّة لم يَحُلّ إذا عُنّست » ؛ ودليل آخر (57) « أن النساء إلى اليوم من بنات الخلفاء وأمّهاتهن فمَن دونهن يطُفْن بالبيت مكشَّفات الوجوه ، ونحو ذلك لا يكمل الحجّ إلّا به » .

يُحلّ إذًا السفور ولا يحرِّم اختلاط النساء بالرجال في الحياة الاجتماعية فضلاً عن الحياة العائلية ولكنّي لم أجد في مؤلَّفاته ممّا يدلُّ على أن أعضاء العائلة كانوا يجتمعون مثلاً لتناول الطعام إلّا نادرة (58) جاء فيها أن رجلاً له امرأة

(55) رسائل هارون ، 2 : 147 ـ 148 .
(56) رسائل هارون ، 2 : 157 .
(57) المرجع السابق ، 2 : 148 .
(58) الحيوان ، 2 : 357 .

وابنتان أنزل أعرابيًا في بيته فجلسوا جميعًا وقدَّمت المرأة دجاجاتٍ مشويةً فجعل الضيف يقسمها بينهم قِسَمًا مختلفة مكَّنته كلُّ قِسمة منها من أخذ النصيب الأوفر ؛ فيستنتج من ذلك أن الناس المذكورين كانوا يأكلون معًا وأن العامَّة لا تفرق بين الرجال والنساء وربّما تُجلس الضيوف على موائدها ، غير أن النادرة المستند إليها لاستخراج هذه النتيجة موجودة في الفلكلور الكوني ولعلّها دخيلة فلا يسوغ الإدلاء بها .

وبما أنني ألمحت الى الحياة العائلية ينبغي أن أعود إلى كتاب أبي عثمان في « فصل ما بين الرجال والنساء » الذي وعد أن يذكر فيه نصيب المرأة والرجل في الولد ؛ فيظهر أن قوله في هذا المعنى سقط من الأصل ، إلاّ أنه أشار عدَّة مرَّات إلى نتاج الأجناس المتباعدة (59) وله ملاحظة لا تخلو من أهمية حيث يقول (60) : « اعلم أنْ لا يكون الحظّ إلاّ في نتاج شَكلينْ متباينينْ فالتقاؤهُما هو الإكسير المؤدّي إلى الخلاص وهو أن تُزاوج بين هِنديَّة وخُراساني فإنها لا تلد إلاّ الذهب الإبريز » .

ووعد أيضًا في تعريف كتاب « فصل ما بين الرجال والنساء » أن يتساءل عن « العمل الذي هو بالنساء أليق » « والصناعة التي هن فيها أبلغ » ؛ فمن سوء الحظّ لقد ضاع هذا القسم من الكتاب ـ إن لم يهمله تمامًا ـ ومن المحتمل أنّه ذكر الأعمال التي تقوم بها المرأة في منزلها والمِهَن التي تمارسها بعضهن كالقوابل والحواضن والنوائح وغيرهن ، إلاّ أن « الصناعة » التي يراها ملائمة للنساء هي الغناء (61) : « كم بين أن تسمع (62) الغناء من فم تشتهي أن تقبِّله وبين أن تسمعه من فم تشتهي أن تصرِف وجهك عنه ! وعلى أن الرجال

---

(59) الكتاب المذكور ، 1 : 104 . 1576 .
(60) الكتاب المذكور ، 1 : 148 .
(61) رسائل السندوبي ، 269 ، رسائل هارون ، 3 : 144 ـ 145 .
(62) رسائل هارون : يسمع .

دُخلاء على النساء في الغناء كما رأينا رجالاً ينوحون فصاروا دخلاء على النوائح ؛ وبعد فأيُّما أحسن وأملح وأشهى وأغنج : أن يغنّيك فحلٌ ملتفّ اللحية كثّ العارضين أو شيخ منخلع الأسنان متغضّن (63) الوجه ثمّ يغنّيك إذا هو تغنّى بشعر ورقاء بن زهير :

رأيت زهيرًا تحت كلكل خالِدٍ * فأقبلت أسعى كالعجول أبادرُ

أمْ تغنّيك جاريةٌ كأنّها طاقة نَرجس او كأنّها ياسمينة أو كأنّها خُرطت من ياقوتة أو من فِضّة مجلّوة بشعر عُكاشة بن مِحْصَن :

من كفّ جارية كأنَّ بنانها * من فِضَّة قد طُرِّفَتْ عُنَّابَا ؟

فأمّا الغناء المطرب في الشعر الغزل فإنّما ذلك من حقوق النساء ، وإنّما ينبغي ان تغنّي بأشعار الغزل والتشبيب والعشق والصبابة النساء اللواتي فيهنّ نُطقت تلك الأشعار وبهنّ شبَّب الرجال ومن أجلهن تكلّفوا القول في التشبيب (65) » .

يتّضح مما تقدّم أن الجاحظ لم يستطع بالرغم من طرافته وعبقريته وحرّية تفكيره أن يخالف التقاليد الثابتة والعقائد الراسخة مخالفة تامّة . وإنما حاول أن يُنصف النساء فلم يرجّح كفّ الميزان لأحد الجنسين إلاّ بعد أن قاس العلل ووزن الحجج ، ومع ذلك لم يبلغ نتيجةً حاسمة بل عبّر عن آرائه الصائبة بتحفّظ واحتياط فقال (66) : « ولسنا نقول إن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر ولكنّا رأينا ناسًا يزدرون (67) عليهن أشدّ الزراية ويحتقرونَهُنَّ أشدّ الاحتقار ويَبخَسُونَهنّ أكثر حقوقهن » ، وذلك هو السبب

---

(63) رسائل هارون : مغضن .

(64) رسائل هارون : بالنساء .

(65) رسائل هارون : النسيب .

(66) رسائل السندوبي ، 72 ؛ رسائل هارون ، 3 : 151 .

(67) رسائل هارون : يزرون .

الذي من أجله اعتزم على تأليف الكتاب الذي اقتبست منه كثيرا من النقول السابقة ولكنه مع حبّه للنساء بل للمرأة (بحرف التاج) بصفة عامّة ونزعتِه الواضحة إلى الإنصاف والاعتدال لا يمكنه أن يسوِّيَ بين الرجال والنساء تسوية كاملة وإنما يستنتج من ملاحظاته (68) « أن فضل الرجل على المرأة في جملة القول في الرجال والنساء أكثر وأظهر » ويضيف إلى حكمه النهائي كلمة فيها عبرة لمن يعتبر : « ليس ينبغي لمن عظَّم حقوق الآباء أن يصغِّر حقوق الأمَّهات وكذلك الإخوة والأَخوات والبنون والبَنات ، وأنا وإن كنت أرى حقّ هذا أعظم فإنّ هذه أرحم » .

شارل پلاّ

(68) رسائل السندوبي ، 273 ؛ رسائل هارون ، 3 : 157 .

مصطلحا « اللغة » و « اللسان » عند ابن خلدون

بقلم : عبد القادر المهيري

يدرك الممارس لمقدمة ابن خلدون وعي صاحبها بدور المصطلح في أداء المفاهيم وصياغة المعلومات وفي توقف فهم العلوم عليها . ويتجلى ذلك في حرصه على وضع مجموعة منها تفي بما تصوّره من مفاهيم كفيلة بتفسير « الاجتماع الانساني » و « العمران البشري » و « الاحوال العامة للآفاق والاجيال والأعصار » كما يتجلى في حرصه المطرد على تحديد مدلول ما يستعمله من المصطلحات تمهيدا لما يعرضه من آراء ويشرحه من نظريات ويدافع عنه من مواقف .

واذا ما ألف قارىء المقدمة هذه الطريقة في تعامل مؤلفها مع المفاهيم والدوال المستعملة لأدائها شعر بالحاجة الى التساؤل عما قصد من المصطلحات التي لم يحددها تحديدا واضحا أو صريحا وعن غايته من استعمال مصطلحات متعددة تبدو دالّة على مفهوم واحد .

ومن المصطلحات التي من هذا القبيل مصطلحا « اللغة » و « اللسان » الشائعان في الباب السادس من المقدمة وخاصة في الفصول الأخيرة من هذا الباب . والذي يسترعي الانتباه أن صاحب المقدمة يستعملها أحيانا في نفس السياق ، فيذهب القارىء الى أنهما مترادفان لا فائدة في البحث عما وراء هذا

الازدواج من قصد ؛ لكنه أحيانا أخرى يستعملها في سياقات مختلفة حتى لكأنه يرمي بالانتقال من أحدهما الى الآخر الى افادة مدلولين متباينين ؛ على أننا لا نظفر بأية إشارة صريحة من شأنها أن تدلّنا على الغابة من كليهما .

لا شك أن ابن خلدون حدّ اللغة حدّا أراده شاملا بذكره لماهيتها وغايتها وأداتها عندما قـال مثلا :

« اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني ناشئة عن القصد لإفادة الكلام فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان » (1) .

وقد حدّها مرارا بالاقتصار على غايتها كقوله مثلا « واللغات انما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني » أو « واللغات وسائط وحجب بين الضمائر وروابط وختام على المعاني » (2) . ولئن لم يحدد مصطلح « السان » على غرار تحديد اللغة فان بعض السياقات التي ورد فيها هذا المصطلح تفيد بأن ابن خلدون لا يحمّله من المعاني ما يميّز بينه وبين اللغة . ففي حديثه عن اختلاف لغات الامصار بعضها عن بعض يقول مثلا :

« فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب وكذا أهل الاندلس معها وكلّ منهم متوصل بلغته الى تأدية مقصوده والإبانة عما في نفسه وهذا معنى اللسان واللغة » (3) .

فواضح هنا ألا شيء يفصل اللسان عن اللغة اذ هما على قدم المساواة في تأدية المقصود والإبانة عما من النفس .

(1) المقدمة IV ص 1254 ، تحقيق د. عبد الواحد وافي ، نشر لجنة البيان العربي ، القاهرة 1382 - 1962 .
(2) المرجع المذكور ص 1250 .
(3) المرجع المذكور ص 1274 .

ولا شك أن مجموعة من الاستعمالات الأخرى يستفاد منها أن ابن خلدون لا يميّز بين المصطلحين المذكورين وأن انتقاله من أحدهما الى الآخر ليس اختيارا واعيا ولا ينم عن قصد محدّد . فكلاهما نجده مرارا عديدة مضافا الى « مضر » او الى « عرب » أو موصوفا بالاسم النسبة « عربي » أو « مضرى » بدون أن يدل السياق على اي اختلاف في المدلول . هكذا نجده يتحدث أحيانا عن ملكة اللسان العربي (4) وأحيانا أخرى عن ملكة اللغة العربية (5) كما نجده وهو يقارن بين اللغات العربية يستعمل في نفس السياق عبارات : اللسان المضري واللسان الحميري واللغة المضرية واللغة الحميري « فيقول :

« ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيّرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته . . . خلافا لمن يحمله القصور على انها لغة واحدة ويلتمس إجراء الحميرية على مقياس اللغة المضرية وقوانينها » (6) .

وعندما يذكر القرآن يقول تارة إنّه نزل « باللسان العربي المبين » (7) وتارة ان « نزل بلغة العرب » (8) وفي حديثه عن فساد الملكة لا يميّز بين مصطلحي اللسان واللغة فيقول مثلا « ثم فسد اللسان العربي . . . » (9) أو « ففسدت لغتهم » (اي عرب الشرق) (10) .

---

(4) ص 1258 ، 1285 . . .
(5) ص 1269 .
(6) ص 1272 .
(7) ص 1050 .
(8) ص 992 .
(9) ص 889 .
(10) ص 1285 .

ان هذه النماذج من استعمال المصطلحين المذكورين تقوم شاهدا على أن ابن خلدون يستعملهما في مواطن عدّة من المقدمة بنفس المدلول مما يبعث على الظن بأن هذا الازدواج الاصطلاحي غير مفيد على لسان صاحب المقدمة .

إلا أنه إذا أمعنّا النظر في سياقات أخرى من المقدمة وجدنا من الاسباب ما يميل بنا الى الاعتقاد بان هذا الازدواج لا يمكن حمله دائما على الترادف القائم في الاستعمال بين المصطلحين (11) وبأن صاحب المقدمة يختار أحيانا أحدهما دون الآخر اختيارا واعيا يقتضيه حرصه على اجتناب الالتباس أو سعيه الى توخي ما يلائم تفكيره من المصطلحات .

إن الترادف المألوف بين « اللغة » و « اللسان » لا يتجاوز معنى الأداة التي يعبّر بها الانسان عن مقصوده ولا ينجرّ عنه تماثل تام بين حقليهما الدلاليين ، ويبدو لنا أن هذا الترادف راجع الى ما في الدلالة أصل كليهما من معنى يؤهله لافادة ما به يخاطب الانسان غيره ؛ فمن الكلمات المتصلة اشتقاقيا باللغة نجد اللغا بمعنى الصوت واللغو بمعنى النطق (12) ، واللغة هي اصوات تنطق أما اللسان فهو اصلا « جارحة » الكلام » ويدل أيضا على المقالة والرسالة (13) ومن هنا تمحّض للدلالة على اللغة .

لكن هذا لا يكفي لاعتبار « اللغة » و « اللسان » مفيدين دائما لمدلول واحد فالاستعمال قد أكسب أحدهما من المفاهيم ما لم يؤهل الآخر لافادته وفرّع معاني « لغة » تفريعات لا يمكن اداؤها بمصطلح اللسان .

---

(11) انظر لسان العرب ج III ص 364 ، تصنيف يوسف خياط .
(12) المصدر السابق ج III ص 378 ـ 379 .
(13) المصدر السابق ج III ص 364 .

ومن ذلك اطلاق اللغة على « كل لفظ وضع لمعنى » أو على « الالفاظ الموضوعة للمعاني » (14) وهذا هو الذي حدا بالقدماء الى تسمية المهتمين بالمفردات وجمعها وشرحها باللغويين (15) قصد التمييز بينهم وبين النحويين . ويستعمل ابن خلدون مصطلح اللغة في هذا المفهوم عندما يحدد « علم اللغة » بانه « بيان الموضوعات اللغوية » (16) باعتباره يبحث فيما وضعت له « الالفاظ » من معان ، ولهذا يجتنب عند تصنيفه للعلوم المتصلة باللغة عبارة « علوم اللغة » ويفضل عليها عبارة « علوم اللسان » اجتنابا للخلط بين العام والخاصّ اذ ليس « علم اللغة » الاّ واحدا من « علوم اللسان » .

ويقابل هذا المدلول الضيق مدلول آخر عام جدّا يجنح ابن خلدون الى استعمال مصطلح « اللغة » لأدائه مفضلا له على مصطلح « اللسان » ، هذا المدلول هو مفهوم اللغة باعتبارها أداة أو سبيلا الى التخاطب والبيان وبغض النظر عن كونها لغة قوم دون قوم أو لغة العرب أو العجم . فإذا ما حدد صاحب المقدمة هذه الأداة أو تحدث عنها كظاهرة عامة في كل الامم استعمل مصطلح « اللغة » لتسميتها وإذا ما نظرنا في التحديدات المذكورة آنفا لاحظنا أنها تبدأ كلها بكلمة « اللغة » لا كلمة « اللسان » ؛ ونجد من السياقات ما تبدو فيه المقابلة واضحة بين « اللغة » و « اللسان » أي بين العام والخاص كما في قوله مثلا : « فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الاسلام وطاعة العرب وهجر الامم لغاتهم والسنتهم في جميع الامصار والممالك وصار اللسان العربي لسناهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم (17) . . .

---

(14) السيوطي : المزهرج ج I ص 8 .
(15) محمود فهمي حجازي : علم اللغة العربية ص 65 .
(16) المقدمة ص 1258 .
(17) المصدر السابق ص 889 .

فاستعمال مصطلح « اللغة » تمييزا غايته ابراز المفهوم المجرد مفهوم أداة التخاطب عامة ؛ وواضح هنا أنه ينتقل من الحديث عن لسان بعينه ـ أي اللسان العربي ـ الى اللغة عامة .

وهذه المقابلة بين العام والخاص باستعمال اللغة للاول واللسان للثاني نلاحظها أيضا في تحديده « اللغة » بأنها « عبارة المتكلم عن مقصوده » (18) قبل ان يستعمل مصطلح اللسان للإشارة الى انه « في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم » .

وهكذا يبدو لنا ان ابن خلدون ينزع ـ كلما اقتضى الحال ـ الى تسمية أداة التخاطب لسانا عندما يتحدث عن لسان معيّن وخاصة عن لسان العرب أو لسان مضر بينما يركن الى مصطلح « اللغة » عندما يتجه تفكيره الى الظاهرة عامة أو إلى المفهوم المجرّد .

ويندرج الاستعمال الخلدوني لمصطلحي « اللغة » و « اللسان » على أساس تعميم الأول وتخصيص الثاني كلما اقتضى الحال في السنة اللغوية العربية . من ذلك اننا لا نجد في القرآن كلمة « اللغة » وانما نجد كلمة « اللسان » لما يبدو لنا من أن المقصود من ذلك اللسان العربي الذي نزل به القرآن (19) أو اللسان الذي أرسل به كل رسول الى قومه (20) ، بينما تستعمل كلمة « اللغة » في كتب التراث عندما يقتضى الامر حدّ أداة التخاطب عامة (21) .

(18) المصدر السابق ص 1254 .
(19) كما هو الشأن في الآية 103 من سورة النحل .
(20) كما هو الشأن في الآية 4 من سورة ابراهيم .
(21) انظر مثلا ابن جني : الخصائص I ص 33 .

بقي مدلول ثالث للغة لا يكاد ابن خلدون يؤديه الا بمصطلح « اللغة » مفردا أو جمعا ويتمثل في تنوع الاستعمال في نطاق لغة واحدة وهو ما نسميه اليوم باللهجات ومن المعلوم أن هذا المدلول قديم في التراث نجده مثلا في قولهم « اختلاف لغات العرب » (22) « واحسن اللغات » و « اللغات المذمومة » (23) . وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون على غرار ما ردده السلف : « لغة قريش افصح اللغات العربية واصرحها » (24) وهو المعنى المقصود في قوله :

« واللغات متوارثة فبقيت لغة الاعقاب على حيال لغة الآباء وان فسدت أحكامها بمخالطة الأعجام شيئا فشيئا » (25) .

وفي قوله وهو يتحدث عن لغات القبائل المجاورة لبلاد العجم :

« . . . وعلى نسبة تعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل صناعة العربية » (26) .

فمفهوم اللغة هنا هو بمثابة الفرع المنتمي الى أصل واحد هو اللغة العربية في معناها العام ولذا يقول : « لغات الامصار الاسلامية بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية » (27) .

ويبدو لنا أن صاحب المقدمة يستعمل مصطلح اللغة في هذا المدلول عندما يقارن بين اللغة الحضرية ولغة البدو ويرى أن هذه « أعرق في

(22) ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة ص 48 تحقيق م . الشويمي لبنان 1963 ـ 1964 .
(23) المصدر السابق ص 52 ، 53 .
(24) ص 1269 .
(25) ص 891 .
(26) ص 1270 .
(27) ص 880 .

العروبية » (28) ويعتبر أنها « في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري ولم يفقد منها الا دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول » (29) .

ومن الملاحظ أنه لا يستعمل لتسمية هذه اللغات مصطلح « اللسان » وانما يسميها لغات بعدت عن « اللسان الاصلي » (30) او « اللسان الاول » وهو لسان مضر واختلفت فيها بينها حسب مدى الاختلاط بالعجم . ولا نرى لهذا من تبرير سوى أنه يعتبرها فروعا من اصل واحد هو اللغة العربية .

ودلالة « كلمة اللغة » على معنى التنوع يسمح بها اشتقاقها حسب ما أخرجه بعضهم ؛ فاللغة حسب هذا التخريج مشتقةمن لغا فلان عن المطلوب وعن الطريق اذا مال عنه ويقول ابن الاعرابي « واللغة أخذت من هذا لأن هؤلاء تكلموا بكلام مالوا فيه عن لغة هؤلاء الآخرين » (31) .

وعلى هذا الاساس لا تكون لغات البوادي والأمصار إلا مَيْلا عن اللغة العربية ولكن هذا لا يخوّل اعتبار كل واحدة منها في مستوى اللسان المضري . ولو اعتبرت مثله في « بيان المقاصد والوفاء بالدلالة » (32) .

وخلاصة القول أن استعمال مصطلحي اللغة واللسان في مقدمة ابن خلدون لا يخرج عن نطاق استعمالها المألوف في التراث العربي الاسلامي : ترادف بين « اللغة » « واللسان » من ناحية وتفرد « اللغة » بمدلولات خاصة من ناحية أخرى . « فاللسان » مرادف « للغة » من حيث دلالة كليهما على

(28) ص 890 .
(29) ص 1270 .
(30) ص 1274 .
(31) لسان العرب ج III ص 379 .
(32) ص 1270 .

نظام علامي بعينه وهذا ما يفسر ورودهما في المقدمة بهذا المعنى موصوفين أو مضافين قصد التخصيص أو الزيادة في التعريف ، ومصطلح « اللغة » ميّزه الاستعمال بمدلولات تختلف باختلاف السياق ولا يمكن أداؤها بمصطلح « اللسان » ومنها في المرتبة الاولى معنى أداة التخاطب عامة بغض النظر عن كونها خاصة بقوم دون قوم ، وفي المرتبة الثانية معنى ما نسميه اليوم باللهجات باعتبارها متفرعة عن لغة واحدة ، وفي المرتبة الثالثة معنى المفردات التي تضمها المعاجم .

عبد القادر المهيري

ترجمة المهديّ عبيد اللهّ
من كتاب المقفّى للمقريزي

تحقيق : محمد اليعلاوي

كتاب « المقفَّى الكبير في تراجم أهل مصر والوافدين عليها » (1) هو قاموس رجال أراد المؤرّخ المصري أن يجعل منه « مُعجما قوميًّا كبيرا لتراجم حكّام مصر ورجالها ونسائها والواردين عليها » (2) . ولا يقتصر الكتاب ، والحقّ يقال ، على رجالات مصر ، ففيه تراجم أعلام لم يطؤوا أرض مصر على الحقيقة ، وإنما دخلوها في توابيت الأموات مثل الخلفاء الثلاثة الأول ، فقد « حمل المعزّ معه توابيت آبائه المنصور والقائم والمهديّ فدفنهم بتربة القصر بالقاهرة » (3) . ويضيف المقريزي : فلذلك ذكرتهم في كتابي هذا .

وقد ترجم أيضًا لمن دخل مصر برأسه دون سائر جثّته كالثائر الزناتي محمد بن الخير بن محمد بن خزر ، الذي ظفر به المعزّ فقتله مع أصحابه وبعث برؤوسهم الى جوهر بالقاهرة (4) .

---

1 ـ هذا هو العنوان الذي ذكره له المرحوم جمال الدين الشيّال ـ أنظر : « دراسات عن المقريزيّ » ، نشر الجمعية المصريّة للدراسات التاريخيّة » القاهرة ـ 1971 ، ص 24 .

ولم يذكر الزركليّ كتاب المقفّى في ترجمته لأحمد بن علي المقريزيّ .

2 ـ من مقال الدكتور محمّد مصطفى زيادة ضمنَ الدراسات المذكورة ، ص 12 .

3 ـ مخطوط المقفّى : ترجمة المنصور ورقة 200 ب .

4 ـ انظر « عيون الأخبار » للداعي إدريس بتحقيقنا : « تاريخ الخلفاء الفاطميّين بالمغرب » بيروت ، 1985 ، ص 708 .

وترجمة ابن خزر توجد في مخطوط ليدن ، ورقة 242 ب .

والكتاب لا يزال مخطوطا ، موزّعة أجزاؤه بين مكتبات باريس وليدن واستانبول (5) . وقد لفت انتباه المستشرقين ، ولكنّهم لم ينشروه ، وإنما ترجم منه ادمون فانيان الى الفرنسية الفصل الخاص بالمهدي عبيد اللّه (6) .

وقد رأينا أن ننشر ترجمة المهديّ في نصّها العربيّ فنفتح بها سلسلة تراجم الخلفاء الفاطميّين الذين عاشوا بإفريقية ، في انتظار أن نحصل على تراجم بقيّة الأعلام ، من قوّاد ، وقضاة ، وأنصار وخصوم ، في علاقتهم بالدولة العبيديّة والدعوة الإسماعيليّة .

ذلك أنّ المقريزيّ ، علاوة على ما أورده عن الفاطميّين بإفريقيّة في كتابه « اتّعاظ الحنفاء » ، قد يفيدنا في تراجمه هذه ببعض التفاصيل المجهولة ، التي يكون استقاها من كتب مفقودة مثل كتاب « الجمع والبيان » لابن شدّاد الصنهاجي (7) ، كما يفيدنا ببعض النقول التي أهملها غيره ، كما نرى في مقتطفاته من شعر الخليفة الثاني القائم بأمر اللّه (8) .

وقصدُنا من هذه التراجم هو استكمال معلوماتنا عن الفترة الفاطميّة من تاريخ تونس ، ممّا لم يفصّله الدكتور فرحات الدشراوي في أطروحته التي

---

5 - باريس : دار الكتب الوطنيّة ، رقم 2144 .
ليدن : مكتبة الجامعة ، رقم 1366 .
استانبول : السليميّة 496 .

6 - كان ذلك سنة 1910 ضمن الفصول التي جمعت على الذكرى المئوية لمولد ميكال أماري ، بالرمو 1910 .

7 - انظر عنه فصل محمد الطالبي بدائرة المعارف الإسلاميّة .

8 - انظرها في ترجمة القائم .

لا تزال مفتقرة الى ترجمة عربيّة (9) ولم تذكره كذلك المصادر الفاطميّة التي طبعت أخيرًا (10).

محمد اليعلاوي

ـ نشرت بتونس سنة 1981 بعنوان : الخلافة الفاطميّة بالمغرب .

1 ـ كتاب المجالس والمسايرات للقاضي النعمان ، تونس 1978 .

تاريخ الخلفاء الفاطميّين بالمغرب (عيون الأخبار للداعي إدريس عماد الدين) بيروت 1985 .

مـراجـع التحقيــق

1 - ابن عبد ربّه (328 / 940) : العقد الفريد نشر أحمد أمين وأحمد الزين ، القاهرة . 1953 .

2 - المسعودي (345 / 956) : التنبيه والإشراف ، نشر عبد اللّه الصاوي ، بغداد ، 1938 .

3 - القاضي النعمان (363 / 974) :

1) أفتتاح الدعوة ، نشر وداد القاضي ، بيروت 1970 ونشر الدشراوي ، تونس 1975

2) المجالس والمسايرات ، تونس 1978 .

4 - ابن النديم (380 / 990) : الفهرست ، نشر رضا تجدّد .

5 - المالكي (453 / 1061) : رياض النفوس ، نشر البشير البكّوش ، بيروت 1984 .

6 - ابن حمّاد (628 / 1230) : أخبار ملوك بني عبيد ، نشر فوندرهايدن ، الجزائر 1927 .

7 - ابن الأثير (630 / 1232) : الكامل في التاريخ ، القاهرة 1934 .

8 - ابن سعيد (علي بن موسى - ت 1286/685) :

1) المغرب في حلى المغرب ، الجزء الأوّل من القسم الخاصّ بمصر ، نشر زكي محمد حسن وشوقي ضيف وسيّدة كاشف ، القاهرة 1953 .

2) النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة ، نشر حسين نصار ، القاهرة 1970 .

9 - أبن عذاري (712 / 1312) : البيان المغرب ، نشر ليفي بروفنصال وكولان ، ليدن 1948 .

10 - ابن فرحون (799 / 1397) : الديباج المذهب بيروت د . ت .

11 - المقريزي (845 / 1441) :

1) الخطط ، طبعة بولاق 1898 .

2) اتعاظ الحنفاء ، نشر جمال الدين الشيّال ، القاهرة 1948 .

12 - إدريس عماد الدين (872 / 1466) : تاريخ الخلفاء الفاطميّين بالمغرب (عيون الأخبار) ، بيروت 1985 .

13 - ابن تغري بردي (874 / 1470) : النجوم الزاهرة ، القاهرة 1933 .

14 - السيوطي (911 / 1504) : الجامع الصغير ، بيروت ، ، د . ت .

15 - آغا برزك : الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، النجف 1936 .

16 - برنارد لويس : أصول الإسماعيليّة ، تعريب خليل حلو وجاسم الرجب ، القاهرة . د . ت .



الورقة الأولى من ترجمة المهديّ (ورقة 211 أ)

المهديّ الفاطميّ

(من مخطوط المكتبة الوطنية بباريس ، رقم 2144
الأوراق 211 أ إلى 224 ب)

[211 أ]

/ عبيد اللّه المهدي باللّه الإمام أمير المؤمنين أبو محمد بن محمد الحبيب آبن جعفر المصدّق بن محمد المكتوم بن الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحسين السِّبط بن الإمام أمير المؤمنين عليّ آبن أبي طالب رضي اللّه عنه .

وقد اختلف الناس في نسب عبيد اللّه هذا اختلافًا كبيرا : منهم من أثبت نَسَبَه وصحّح انتماءَه إلى علي بن أبي طالب ونسبَتَه إلى بنوَّتِه . ومنهم من نفاه عن العلويّة وطعن في نسبه . ومنهم من زعم أنّه من اليهود .

حقيقة آسمه :

والذين أثبتوا نسبه والذين نفَوه اختلفُوا في اسمه ومَن ينسبو[نـ]ـه إليه اختلافًا زائدًا . فقال قوم : هو عبيد اللّه بن الحسن بن علي بن محمد بن عليّ آبن موسى بن جعفر الصادق . ذكره صاحب تاريخ القيروان (1) .

---

1 ـ هو عبد العزيز بن شدّاد الصنهاجي المذكور آنفًا . والكتاب مفقود . ولكنّ المؤرخين المتأخّرين ينقلون عنه ، ولا سيما ابن الأثير في الكامل ، والمقريزي هنا وفي الاتّعاظ والداعي إدريس في عيون الأخبار .

وقال غيره : هو عبيد الله بن محمد بن سعيد بن جعفر المذكور .

وقيل : هو علي بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد آبن عليّ بن الحسن بن علي بن أبي طالب .

وقيل : هو عبيد الله بن التقيّ بن الوفيّ بن الرضيّ ، وهؤلاء الثلاثة يقال لهم « المستورون (2) في ذات الله تعالى » . فالرضيّ هو ابن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق . والتقيّ اسمُه الحسين . واسم الوفيّ أحمد . واسم الرضيّ عبد الله . وانّما استتروا لأنّهم خافوا على أنفسهم لأنهم كانوا مطلوبين من جهة بني العبّاس ، فإنّهم (3) علموا أنّ فيهم من يروم الخلافة أسوةً [بـ]ـغيرهم من العلويّين .

وإنّما تسمّى المهديّ عبيدَ الله آتّقاءً (4) . ويقال إنَّ اسمَه سعيد ، ولقبه عبيد الله ، وزوج أمّه آسمه الحسين بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن ميمون القدّاح ، وأنّه كان يقال لعبيد الله « اليتيم » من أجل أنّه رُبّي (5) يتيما في حجر زوج أمّه . وقيل : بل رُبّي يتيما في حجر عمّه . ويقال له أيضا « المعلّم » .

وقيل : بل هو أبو محمد عبيد الله ، وهو سعيد بن الحسين بن محمد آبن عبد الله بن عبيد الله .

وقيل : هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن محمد بن اسماعيل آبن جعفر الصادق . وهذا قول شيخ الشرف النسّابة (6) .

---

2 - في المخطوط : المستورين .

3 - أي : العبّاسيُون .

4 - ترجم فانيان : ابتداء ، ولم يفهم : اتقاء .

5 - في ترجمة فانيان : « بقي » عوض « ربّي » .

6 - شيخ الشرف (ت 437 / 1054) : علويّ عالم بالأنساب ، آسمه محمد بن محمد بن عبيد الله الحسيني (انظر : الذريعة الى تصانيف الشيعة ، رقم 2272 والوافي بالوفيات للصفدي والأعلام للزركلي) . وله ترجمة في المقفّى .

وقيل : بل خرج من الكوفة الحسين بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق الى الشام وسكن سلميّة فصادف بها أبا عبد اللّه الشيعيّ وأخويْه ، فوَسْوسُوا به حتى أجابهم إلى القرمطة . وكان له بنون أربعة ، وآدّعى الإمامة وقال : أنا وليّ عهدِ أبي ، محمد بن اسماعيل ، وأنا داعٍ لأبي إلى أن يخرج . فالأمر لابني أبي القاسم أحمد . فان حدث به الأمر الذي لا بُدَّ منه ، فالأمر لأخيه صاحب الخال . فان حدث به أمر ، فالأمر لأخيه عبد اللّه .

فخرج أبو القاسم بدمشق وعرف بصاحب الجمل وقُتل في الحرب ظاهرَ دمشق .

وقام من بعده أخوه أبو الحسن علي صاحب الخال ، وظُفر به وحُمل إلى بغداد فقتل بها .

وسار أبو عبد اللّه الشيعيّ إلى بلاد الغرب ودعا لعبيد اللّه هذا حتى استقام له الأمر فلحق به .

وخرج أبوهم الحسين ومعه ابنه الرابع ، واسمه القاسم ، وجمع الناس وطرق الكوفة وخرج . فأتته العساكر من بغداد وقاتلَتْه فقتل في الهَبِير (7) وقُتل آبنُه وزوجتُه المؤمنة .

[القول في نسبه : مطاعن آبن رزام وأخي محسّن] .

وقال الشريف العابد أبو الحسين محمد بن علي المعروف بأخي محسّن الدمشقيّ في كتابه الذي ألّفه في الطعن على الفاطميّين خلفاء مصر أولاد عبيد اللّه هذا ، كلاما طويلا ، وليس هو منشئه ، وإنّما هو كلام أبي عبد اللّه بن

7 ـ الهبير : في طريق مكّة ، وأضاف ياقوت : كانت به وقعة القرامطة بالحاجّ في محرّم سنة 312 .

وقيل : هو أبو محمد عبد اللّه بن محمد بن جعفر بن محمد بن اسماعيل جعفر الصادق . وهذا قول شيخ الشرف النسّابة (6) .

وقيل : بل خرج من الكوفة الحسين بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق الى الشام وسكن سلميّة فصادف بها أبا عبد اللّه الشيعيّ وأخوَيْه ، فوَسْوسُوا به حتى أجابهم إلى القرمطة . وكان له بنون أربعة ، وآدّعى الإمامة وقال : أنا وليّ عهدِ أبي ، محمد بن اسماعيل ، وأنا داعٍ لأبي إلى أن يخرج . فالأمر لابني أبي القاسم أحمد . فان حدث به الأمر الذي لا بُدَّ منه ، فالأمر لأخيه صاحب الخال . فان حدث به أمر ، فالأمر لأخيه عبد اللّه .

فخرج أبو القاسم بدمشق وعرف بصاحب الجمل وقُتل في الحرب ظاهرَ دمشق .

وقام من بعده أخوه أبو الحسن علي صاحب الخال ، وظُفر به وحُمل إله بغداد فقتل بها .

وسار أبو عبد اللّه الشيعيّ إلى بلاد الغرب ودعا لعبيد اللّه هذا حتى استقام له الأمر فلحق به .

وخرج أبوهم الحسين ومعه ابنه الرابع ، واسمه القاسم ، وجمع الناس وطرق الكوفة وخرج . فأتته العساكر من بغداد وقاتلَتْه فقتل في الهَبِير (7) وقُتل آبنُه وزوجتُه المؤمنة .

[القول في نسبه : مطاعن آبن رزام وأخي محسّن] .

---

6 ـ شيخ الشرف (ت 437 / 1054) : علويّ عالم بالأنساب ، أسمه محمد بن محمد بن عبيد اللّه الحسيني (انظر : الذريعة الى تصانيف الشيعة ، رقم 2272 والوافي بالوفيات للصفدي والأعلام للزركليّ) .

7 ـ الهبير : في طريق مكّة ، وأضاف ياقوت : كانت به وقعة القرامطة بالحاج في محرّم سنة 312 .

رزام في كتابه الذي ردّ فيه على الإسماعيليّة (8) ، أخذه الشريف ولم يعرض اليه ، وتناقله مؤرخو الشام والعراق والمغرب حتى انتشر في الآفاق الى اليوم وامتلأت به التصانيف . وأنا أبرأ إلى الله منه ، ولولا خشية الظنّ أنّي لَمْ أقِف عليه لما سطّرتُه .

(قال) : هؤلاء القوم من [211 ب] ولد ديصان الثنويّ الذي تنسب إليه الثنويّة ، وهو مذهب يعتقدون فيه خالقَين آثنَين أحدهما يخلق النور والآخر يخلق الظلمة . فولد ديصان ميمونَ القدّاح ، وإليه تنسب الميمونيّة ، وكان له مذهب في الغلوّ ـ يعني في التشيّع ـ فولد لميمون عبد الله بن ميمون ، وكان أخبث من أبيه وأمكر ، وأعلم بالحِيَل ، فعمِل أبوابا عظيمة من المكر والخديعة على بطلان الإسلام ، وكان عارفا عالما بجميع الشرائع والسنن وجميع علوم المذاهب كلّها . فرتّب سبع دعوات يتدرّج الإنسان من واحدة إلى أخرى فأذا انتهى إلى الدعوة الأخيرة جعله مُعرًّى من جميع الأديان لا يعتقد غيرَ تعطيل الباري تعالى وإباحةِ أمّة محمد عليه السلام وغيرهم من الأُمم ، ولا يرجو ثوابا ولا يخشى عقابا ، وما هوّنت نفسه لا يرجع عنه . ويقول إنّ أهل مذهبه على هدى وإنّ المخالفين لهم في ضلال وغفلة . وكان يريد بهذا أن يجعل المخدوعين أُمّةً له ويستمدّ من أموالهم . وفي الظاهر يدعو إلى الإمام من آل الرسول ، محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ، ليجمعهم عليه . وقد كان طلب أن يتنبّأ قبلَ ذلك بشعوذة فلم تتمّ له الحيلة .

---

8 ـ أخو محسن الدمشقيّ ، أبو الحسين : سمّاه المقريزي في الاتّعاظ : محمد بن علي بن الحسين ورفع نسبه الى جعفر الصادق . أمّا ابن رزام ـ واسمه كما جاء في التنبيه والإشراف للمسعودي ،343 : أبو عبد الله محمد بن علي الطائيّ الكوفيّ ـ فهو « أوّل كاتب أشاع قصّة انتماء الفاطميّين الى ميمون القدّاح » حسب رأي المرحوم الشيّال في طبعته للاتّعاظ ، 25/هامش 5 .

وفي برنارد لويس : أصول الإسماعيلية ، الترجمة العربيّة 57 ، أنّ الرجلَين عاشا في النصف الأوّل من القرن الرابع ، وقد اعتبرهما من مؤرّخي السنّة .

(قال) وأصل عبد اللّه بن ميمون وآبائه من موضع بالأهواز . ونزل عبد اللّه عسكر مُكَرَّم (9) ، واكتسب بهذه الدعوة مالاً . وكان يتستَّر بالتشيّع والعلم ، وصار له دعاة . ثمّ هرب من المعتزلة (10) ومَعَهُ من أصحابه الحسين الأهوازيّ . ونزل البصرة وقال : أنا مِن ولد عقيل بن أبي طالب ، داع إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر . فلمّا آنتشر خبرُه طلبه العسكريّون ، فهرب ومعه الحسين ونزلا سلمَيّة من أرض الشام . فأقام بها عبد اللّه بن ميمون ، وخفِيَ أمره حتى ولد له أحمد بن عبد اللّه بن ميمون القدّاح . فقام بعد موت أبيه في ترتيب الدعوة ، وبعث الحسينَ الأهوازيَّ داعيتَه الى العراق فلقِيَ حمدان بنَ الأشعث قَرْمَط بسواد الكوفة فدعاه حتى استجابَ له ـ وكان منه مذهب القرامطة على ما ذكرتُه في ترجمة أحمد بن الحسين بن أبي سعيد آلجنّابيّ من هذا الكتاب .

(قال) ثمّ ولد لأحمد بن عبد اللّه بن ميمون القدّاح الحسينُ ومحمّدٌ المعروف بأبي الشلعلع ، وهلك (11) فخلفه ابنه الحسين في الدعوة حتّى مات . فقام بالدعوة أخوه محمد بن أحمد المعروف بأبي الشلعلع . وكان للحسين آبنٌ اسمُه سعيد تحت حجر عمّه أبي الشلعلع (12) . فبعث أبو

9 ـ الشكل من المقريزي نفسه ، والنسخة بخطّه ، أمّا ياقوت فرسمها « مُكرَم » بضمّ فسكون ففتح ، ونسبها إلى بعض أتباع الحجّاج بن يوسف آسمه مكرم بن معزاء ، ونسب اليها أبا هلال العسكري .

10 ـ نُقول المقريزي في الاتّعاظ ، 29 ، أكثر تفصيلا ووضوحًا : « وصار له دعاة ، وظهر ما هو عليه من التعطيل والإباحة ، والمكر والخديعة ، فثارت به الشيعة والمعتزلة ، وكبسوا داره ، ففرَّ إلى البصرة . . . » . وانظر الملاحظة الهامّة من المرحوم الشيّال في الهامش 4 من ص 29 من اتعاظ الحنفاء .

11 ـ الهالك هو أحمد بن عبد اللّه كما في الاتّعاظ ، 30 : ثم هلك أحمد فخلفه ابنُه الحسين . .

12 ـ في الفهرست ، 238 : ولد لعبد اللّه بن ميمون ثلاثة بنين : أحمد ومحمد والحسين ، وولد لمحمّد ابن اسمه أحمد ولقبه أبو الشلعلع ، وولد للحسين ابن اسمُه سعيد . فأبو الشلعلع هو آبن عمّ سعيد ، لا عمّه كما في رواية ابن رزام التي ينقلها المقريزي هنا .

وفي الخطط ، 2 / 19 ـ أن سعيدًا هو ابن أحمد بن عبد اللّه . وهو خطأ من النساخ لأن المقريزي يقول بعدها بقليل : وإنما هو سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد اللّه بن ميمون القدّاح .

الشلعلع بأبي عبد اللّه الشيعيّ [212 أ] وأخيه أبي العبّاس حتى نزلا في قبيلتين من قبائل البربر بأرض المغرب يدعوان الناس .

وآشتهر أمرهم بسلميّة واشتروا وصار لهم أملاك كثيرة . وبلغ السلطانَ خبرُهم فبعث في طلبهم ففرّ سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد اللّه بن ميمون القدّاح بن ديصان الأهوازيّ الثنويّ إلى مصر وهرب إلى المغرب وصار صاحب الأمر . فلم يلبث إلّا يسيرًا حتى قَتل أبا عبد اللّه وتسمّى بعبَيد اللّه وتكنّى بأبي محمّد وتلقّب بالمهديّ وصار إماما علويًا من ولد محمد بن اسماعيل بن جعفر .

(قال) وأصلهم من المجوس ، وسعيد هذا الذي استولى على المغرب وتسمّى بعبيد اللّه كان يتيمًا بعد أبيه في حجر عمّه محمد أبي عليّ ، ويلقّب محمد هذا بأبي الشلعلع ، وكان عَلَى ترتيب الدعوة بعد أخيه يرتّب أمرَها لسعيد . فلمّا هلك وكبر سعيد وصار على الدعوة وترتيب الدعاة والرئاسة ، هرب ، لمّا ظهر أمره وطلبه المعتضد ، إلى المغرب . ولمّا هرب من سلميّة ترسّم بالتعليم ليُخفِيَ أمرَه ، وكان يقول إنّه ربيبٌ في حجر أبي الشلعلع وأنّه من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر . وكان يقال له « يتيم المعلّم » .

جريدة الأنساب العلويّة ببغداد :

(قال) وحدّثني أخي أحمد بن عليّ أنّه نظر في الجريدة الكبرى في بغداد التي فيها أنساب الطالبيّين في جميع الأقطار ، فوجد فيها ذكرَ هذا الدّعيّ الذي هرب من سلميّة الى المغرب وخبر دعواه . وهذه الجريدة هي أبين ما في وقتنا . ولم يدّع سعيد هذا المسمّى بعبيد اللّه نسبًا إلى علي بن أبي طالب إلّا بعد هروبه من سلميّة ، وآباؤه من قبله لم يدّعُوا هذا النسب ، وإنّما كانوا يظهرون التشيّعَ والعلم ، وأنّهم يدعون إلى الإمام محمد بن اسماعيل ، وأنّه حيٌّ لم يمُت .

وهذا القول باطل ومكر وخديعة . وباطنهم غير ظاهرهم (13) ، وليس يُعرفُ هذا القول إلّا لهم ، وهم أهل تعطيل وإباحة ، وإنّما جعلوا عَلَقَهُم بآل البيت بابا للخديعة والمكر . ولم يتمَّ لسعيد أمره بالمغرب إلا أن قال : « أنا من آل رسول اللّه » . فتمّ له بذلك الحيلة والخديعة ، وشاع بين الناس أنّه علويّ فاطميّ من ولد إسماعيل بن جعفر ، وخفِي أمر مذهبه في تعطيل الباري تعالى والطعن على جميع الأنبياء ، وإباحة أنفس أُمَمِهم وأموالهم وحرمهم (14) ، وأطال من التشنيع .

[قول القاضي النعمان]

وقال القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد في « افتتاح الدولة الزاهرة » (15) : بدأنا بذكر صاحب دعوة اليمن وهو أبو القاسم الحسن ابن الفرح بن حوشب بن زادَان الكوفي ، وتسمّى بـ « منصور اليمن » لِما أُتيح له من [212 ب] النّصر والظفر . وكان من بيت علم وتشيّع ، وقد قرأ القرآن وطلب الحديث والفقه على مذاهب الإمامية الاثني عشريّة أصحاب محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر الصادق الذين كانوا يرون أنه المهديّ وأنّه يظهر (16) . قال أبو القاسم : فعرضت لي فكرة يومًا في ذلك وذكرتُ قول الفهري (هزج) :

ألا يـا شيعـةَ الحقّ ذوي الإيمـان والـبـرّ

---

13 ـ أخطأ فانيان القراءة هنا (ص 8 هامش 3) وخطّأ ترجمة كاترميرْ قبله ، وهي الصحيحة ، وهي موافقه لما في الاتّعاظ ، 34 .

14 ـ انتهى هنا النقل عن الشريف أخي محسّن . والجملة الموالية تعليق من المقريزي .

15 ـ هو كتاب افتتاح الدعوة المعروف . والنقل من ص 2 (طبعة الدشراوي) وص 32 (طبعة وداد القاضي) .

16 ـ المهدي المنتظر عند الاثنيْ عشرية هو محمد المنتظر بن الحسن العسكريّ بن علي الهادي بن محمد الجواد آبن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، أي الثاني عشر من الأئمّة بعد علي بن أبي طالب فالحسن فعلي زين العابدين فمحمّد الباقر الخ .

أتتكم نصرة الله على التخويف والزجر
فلا تدعوا إلى الداعيــــن أهل النكث والغدرِ
فلو قد فُقِد العاشــــرُ أوْ زيدَ على العشر
لدارت عُصبُ الضّر على الدائر بالشرّ
فعند الستّ والتسعيــــنَ قطع القول والعُذرِ
لأمرٍ ما يقول النا سُ : بيعَ الدرُّ بالبعرِ
وصار الجوهر المكنو نُ عِلقًا غيرَ ذي قدرِ
يتيمٌ كان خلف البا بِ فانقضّ على الوكر (17)

ـ قوله في اليتيم هٰهنا رمز على المهديّ . (قال أبو القاسم) فرأيتُ الوقتَ قد قرب على ما قاله الفهريّ . فخرجت إلى دجلة ثمّ أخذتُ في قراءة سورة الكهف فإذا شيخ يمشي معه رجل ما نظرتُ إلى أحدٍ يملأ قلبي هيبةً قبلَه . فجلس ناحيةً وجلس الرجلُ بين يديه . وأقبل غلام فقرب منّي ، فقلت : من أنت ؟ .

فقال : حسينيّ .

فاستعبرتُ وقلت : بأبي الحسين المضرّج بالدماء ، الممنوع من هذا الماء ! .

فرأيت الشيخ نظر إليّ وكلّم الرّجل الذي بين يديه فقال لي الرجل : تقدّم إلينا ! .

فقمت وجلست بين يديه . فقال لي : مَن أنت ؟ .

قلت : رجل من الشيعة .

---

17 ـ نقل الداعي إدريس في كتابه «عيون الأخبار» ص 51 من طبعتنا «تاريخ الخلفاء الفاطميّين بالمغرب» بيروت 1985 ، أبياتًا من هذه المقطوعة ، وقد حاولنا هناك التعريف بالفهريّ .

قال : ما اسمُك ؟

قلت : الحسن بن فرح بن حوشب .

قال : أعرف أباك من الشيعة الاثني عشريّة .

قلت : نعم .

قال : وأنتَ منهم ؟

قلت : كنت على ذلك إلى أن بطل الأمر في أيدينا .

فقال : سمعتك تقرأ ، فاقرأ كما كنت تقرأ !

(قال) فابتدأت من حيثُ وقفتُ حتّى بلغتُ « فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ » (الكهف ، 74) . قال : أنت ممّن يقول بالعدل والتوحيد ؟

هو من معناها .

قلت : نعم .

قال : فمن أيّ وَجْهِ العدل أن تُقتَل نفسٌ زاكية بغير نفس إلّا لقوله (18) : « فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا » (الكهف ، 80) ؟

قلت : واللّه لكأنّني ما قرأتُها قطّ ، وإنّني إلى علمِ الوجهِ في ذلك لفقير .

فقال : دون ذلك سِتر رقيق .

ثمّ تحرّك للقيام وتركني . فلمّا غاب ندمت إذ لم أكن تبعته حتى عرفت مكانه . وعظم موقعُ كلامه من قلبي حتى إذا كنت في حدّ الإياس منه ، مرّ بي الرجل الذي كان معه فسلّمت عليه وسألتُهُ عن [213 أ] الشيخ ، فعرّفني

---

18 ـ في طبعتي الافتتاح ، 36/7 : إلى قوله . . . ونصّ المقفّى أثبت : فالاحتجاج مبنيّ على الاستثناء كما فهم فانيان ، أي : لا حجّة للخضر عليه السلام الا خشيته لما سيؤول إليه أمر الغلام . وما سبق أداة الاستثناء ليس من لفظ الآية وإنما من معناها .

أنّه الإمام (19) وجمع بيني وبينه . فصار يقوّيني ويرمز بقرب الأمر ودنوّ العصر ، ويقول في كلامه : البيت يمانٍ والركن يمانٍ والدين يمانٍ والكعبة يمانيّة ، ولن يقومَ هذا الدين ويظهر أمرُه إلاّ مِن قبَل اليمن .

ثمّ قال لي يومًا : يا أبا القاسم ، هل لك في غربةٍ في اللّه ؟ .

قلت : الأمرُ إليك .

فقال : ما لليمن إلاّ أنتَ ! آصبر ، كأنّي برجل يقدم من اليمنَ .

فقدِم رجل من أهل جيشانَ مدينة باليمن ، يشار إليه ، يقالُ له أبو الحسن عليّ بن الفضل ، قد خرج حاجًّا في سنة ستٍّ وستّين ومائتين . فلمّا قضى حجّه أتى قبر الحسين بن عَليّ عليهما السلام زائرًا في جملة أهل اليمن . فأجتمع برجلٍ من أصحاب الإمام فحمله إليه . فلمّا رآه وآختبر حالَه قال لأبي القاسم : « هذا الذي كنّا ننتظره ، فاعزم على آسم اللّه ! » ودعا بعليّ بن الفضل وسأله عن أخبار اليمن وقال له : أتعرف عدَن لاعة ؟ .

قال : لا .

فقال لأبي القاسم : عدن لاعة (20) فاقصد ، وعليها فاعتمد ، ففيها يظهر أمرُنا .

وقال لعلي بن الفضل : إنّني مرسل أخاك هذا داعيًا إلى اليمن ، وأنت معه .

---

19 ـ انظر في الافتتاح ، 37 هامش 4 ، تلخيص وداد القاضي لمختلف الآراء في آسم الإمام ، وانظر كذلك رأي برنارد لويس : أصول الإسماعيلية ، 162 . وقضية النسب الفاطميّ وحقيقة الإمام المستودع والإمام المستقرّ قضيّة عويصة خاض فيها القدماء والمعاصرون . انظر إحالاتنا في كتاب المجالس والمسايرات للقاضي النعمان ، تونس 1978 ، ص 410 ، هوامش 1 ـ 3 ، وفي كتاب عيون الأخبار للداعي إدريس ، 246 .

20 ـ عرّفنا بعدن لاعة في ص 62 من تحقيقنا لكتاب عيون الأخبار للداعي إدريس .

وتقدّم إلى كلّ واحدٍ منّا ناحيةً وأوصاه (21) .

وأعطى أبا القاسم كتابًا فيه أصولٌ ورموزٌ ، كان افتتاحُه : « بآسم اللّه الرحمان الرحيم . من أبي المسلمين وأمير المؤمنين ووارث الوارثين ، وسماء الطارقين ، وشمس الناظرين ، وقمرِ المستضيئين ، وقبلة المصلّين ، وأمانِ الخائفين ، وقاتل إبليس اللعين ، ركنِ الإسلام ، وعلَم الأعلام ، وقلم الأقلام ، ويوم الأيّام ، ونور التمام ، رسالة عبدٍ مسكين يعمل في البحر منذ سنين لعلّ سفينتَه تنجو من الغرَق فينجو فيها من ينجو من العطب » .

ثمّ أفسح الكلام الذي أصّله والمعنى الذي أراده وقال له في عهده إليه : إن لقيتَ مَن هو ألحن بالحجّة منك ، فانغمِسْ له في الباطن .

قال : وكيف ذاك ؟

قال : بقطع الكلام . وتُريه أنّ تحت ما يريد الجواب به باطنا لا يمكن ذكره ، فتحتجِزُه بذلك منه الى أن تتهيّأ لك الحجّة عليه .

وأوصاه بعليّ بن الفضل خيرًا وتقدّم إلى عليّ وأوصاه (22) . وودّعَهُما ودعا لهما .

قال أبو القاسم : ولمّا ودّعت الأهل وخرجت الى القادسيّة سمعتُ حاديًا يقول (رجز) :

يا حاديَ الليل مليحَ الزجْرِ * بَشِّرْ مطاياك بضوءِ الفجر

(قال) فسُررت به وآستحسنتُ ذلك الفأل ، ووَافَيتُ مكّة .

---

21 ـ انتهى كلام منصور اليمن هنا . وخبر الدعوة باليمن مفصَّل في كتاب عيون الأخبار ، 59 ـ 79 .

22 ـ في المخطوط : وأوصاه بي ، والسياق يقتضي : به ، أي بمنصور اليمن ابن حوشب .

[قول ابن شدّاد الصنهاجي]

وقال الأمير عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن شدّاد بن تميم بن المعزّ بن باديس الحِميَري في كتاب « الجمع والبيان في أخبار القيروان ومن كان فيها وفي سائر المغرب من الملوك والأعيان » : أول من أظهر الزندقة في الإسلام أبو الخطّاب (26) محمد بن أبي زينب مولى بني أسد ، وأبو شاكر ميمون بن ديصان بن سعيد الغضبان صاحب كتاب « الميدان » في نصرة الزندقة ، وأبو سعيد . . . (27) من أهل رامهرمز من كورة الأهواز ، وكان من خُرَّميّة المجوس . فَأَلْقَى هَؤُلَاءِ إلى مَن اختصّوا به أنّ لكلّ شيءٍ من العبادات باطنًا ، وأنّ اللّه ما أوجب على أوليائه وَمن عرفَ الأئمّة والأبواب صلاةً ولا زكاة ولاصوما ولاحجّا ، ولا حرّم عليهم شيئًا من المحرّمات ، وأباح لهم نكاح الأمّهات والأخواتِ . وقال : انّما هَذه العبادات عذابٌ على الأمّة وأهل الظاهر ، وهي ساقطة عن الخاصّة ، وإنّ آدم وجميعَ الأنبياء كذّابون محتالون طلاّب الرئاسة . ولمّا كان في أيّام بني العبّاس اشتدّت شوكتُهم مع أبي الخطّاب وأصحابه لانتحالهم التشيّع لبني هاشم ، وحماهُم بنو العبّاس . فلمّا قامت البيّنة عليهم في الكوفة ، وأنّ أبا الخطّاب أسقط العبادات [214 أ] وحلّل المحرّمات ، أخذه عيسى بن موسى الهاشميّ مع سبعين من أصحابه فضرب أعناقهم . وتفرّق باقيهم في البلاد فصار منهُم جماعة في نواحي خراسان والهند . وصار أبو شاكر ميمون [بن ديصان] بن سعيد الغضبان إلى بيت المقدس مع جماعة من أصحابه وأخذوا في تعليم الشعبذة والنارنجات ومعرفة

---

26 ـ في خصوص الخطابيّة . انظر : المجالس والمسايرات ، 84 . وعيون الأخبار ، 73 واتّعاظ الحنفاء ، 48 ، هامش 4 .

27 ـ بياض بالأصل ، وقال فانيان : لعلّه حسن بن بهرام الجنّابي . ولكنّ الجنّابي لا ينسب الى رامهرمز . وفي الاتّعاظ ، جاء عنوان كتاب ميمون بن ديصان : كتاب الميزان . وينقل ابن الأثير أيضًا عن آبن شدّاد (الكامل ، 6 / 126) ولا يذكر ابا سعيد هذا ، ولم يذكره المقريزي في الاتعاظ ، 50 .

الزرق (28) وصفة النجوم والكيمياء ، وإظهار الزهد والورع . ونشأ لأبي شاكر ميمون آبنٌ يقال له عبد اللّه القدّاح ، وعرّفه هذه النحلة وإظهار التشيّع . وكان قد ثار في أيّام المأمون مع إسحاق بن ابراهيم بن مصعب وادّعوا التشيّع في الكَرَج (29) وفي أصبهان . وكان من جملتهم رجل يُعرف بمحمّد بن الحسين بن جهار لختان (30) ويلقّب بديدان ، وكان بنواحي الكَرَج وأصبهان له حال واسعة ، وكان يبغض العرب . وسمع عبد اللّه بن ميمون القدّاح به فسار إليه . وكان عبد اللّه يتعاطى الطبّ وعلاج العين ويقدحُ (31) الماءَ النازل بها ، ويُظْهر أنّه يفعل ذلك حسبةً وقربةً الى اللّه تعالى ، فطار له بهذا آسم في نواحي أصبهان والجبل . وسمع به ديدان فأحضره ، وأظهر له عبد اللّه مساوِئَ العرب فأحبّه ، وأخذ منه مالا عظيمًا . وخرج عبد اللّه القدّاح الى سواد الكوفة ومعه المال ، وبثّ الدعاة ، ومات . وقام آبنه أحمد مقامه وبثّ الدعاة ، وآستدعى رجلاً من أهل الكوفة يقال له رستم أبو الحسين بن الكرخين بن حوشب ابن زاذان النجار ، وكان هذا الرجل من الإماميّة يقول بإمامة موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، فنقله إلى

---

28 ـ الزُّرَقُ مفرده : زَرْقة وهي « خرزة يُؤخَّذُ بها الرجال . والتأخيذ : حبسُ السواحرِ أزواجهُنّ عن غيرهنّ من النساء » (اللسان : زرق وأخذ) . وفي الكامل ، 126/6 : والزور عوض : والزرق .

أمّا النارنجات أو النيرنجات كما في الفهرست لابن النديم ، ص 373 فهي أعمال السحر والطلاسم. وفي اللسان (نرج) : « النِيرَجُ : أُخَذٌ تُشبهُ السِّحرَ ، وليست بحقيقتِهِ . والأُخذَةُ : رقيَةٌ أو خرزة تؤَخِذ بها النساءُ الرجالَ » .

29 ـ في الأصل : الكرخ . والصحيح : الكَرَج بفتحتين والجيم التحتيّة ، وهي ، حسب ياقوت ، مدينة بين أصبهان وهمذان . وهي قراءة فانيان والشيّال .

30 ـ في المخطوط : جهان بحبار ، بدون تنقيط . وأخذنا بقراءة برنارد لويس : أصول . . . 158 حيث قال إنّه آسم فارسي غريب عن المؤلّفين العرب ، وأنّه اسم الرجل الذي مَوَّلَ الحركة الباطنيّة .

31 ـ « قدَح الطبيبُ العينَ : أخرج منها الماء المنصبَّ إليها من الداخل » . وهذا التفسير الحرفيّ لصفة « قداح » يخالف التفسير « الباطني » الذي يدلي به المعزّ في المجالس والمسايرات ، 411 : « هُو الميمون المبارك السعيد ، قادح زناد الحقّ ، موري نور الحكمة » . وقد قالوا أيضا : القدّاح هو باري القِداح ، أي السهام .

القول بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق . وكانوا يرصدون مَن يرِد المشاهد بالعراق وكربلاء ، فمن كان لهم فيه طمع استدعَوه . وورد عليهم أبو الحسن محمد بن الفضل (32) من أهل جيشان من أرض اليمن فدخل ، وهو يبكي ، على الحسين بن علي رضي اللّه عنه ، فصبروا عليه حتّى خرج من زيارته ، وأخذ الداعي بيده فقال له : قد رأيتُ ما كان منك من البكاء والقلق على صاحب هذا القبر . فَلَوْ أدركتَه ما كنت تصنع ؟

قال : كنت أجاهد بين يديه وأبذل مالي ودمي دونه .

فقال : أتظنّ أنّه ما بقي للّه حجّة بعد صاحب هذا القبر ؟

قال : بلى ، ولكن لا أعرفه بعينه .

قال : فتريده ؟

قال : أي واللّه .

فسكت عنه الداعي . فقال له : ما قلتَ لي هذا القول إلّا وأنت عارفٌ به .

فسكت [214 ب] الداعي ، فقوي ظنّ ابن الفضل بأنّ الرجل يعرف الإمام والحجّة ، فألحّ عليه ، فقال له : دعني أفكّر ، واطلب وآصبر ولا تعجل ، وأقم ، فإن هذا الأمر لا يتمّ بالعجلة ، ولا بدّ له من صبر .

(قال) فمضى الداعي الى آبن القدّاح وعرّفه حال ابن الفضل فأخذه وجمع بينه وبين أحمد آبن القدّاح . وكان أحمد أبدًا يقول للحسن بن حوشب (33) : « هل لك في غربة في اللّه ؟ » فيقول : « الأمر إليك يا

---

32 ـ هو علي بن الفضل الجيشاني الذي مرّ ذكره في كلام النعمان ، ص 13 ، وكنية « أبو الحسن » ـ أو أبو الحسين كما في المخطوط ـ أوفق لعليّ منها لمحمّد .

33 ـ في المخطوط : للحسين ، وهو الحسن بن فرح بن حوشب كما مرّ .

سيّدي » . فلمّا آجتمع بآبن الفضل ، قال له : « قد جاء [ما] كنت تريد يا أبا القاسم : هذا رجل من أهل اليمن ، وهو عظيم الشأن كثير المال ومن الشيعة ، وقد أمكنك ما تريد ، وثمّة خلق من الشيعة فاخرج وعرّفهم أنّك رسول المهديّ ، وأنّه في هذا الزمان يخرج من اليمن ، وآجمع المال والرجال ، وآلزم الصوم والصلاة والتقشّف » . وجمع بينه وبين ابن الفضل وأخرجه معه وقال : يا أبا القاسم ، الزم الباطن وقل : لكلّ شيءٍ باطن . وإن ورد عليك شيء لا تعلَمُه فقل : لهذا من يعلَمُه وليس هذا وقت ذكره » .

وخرجا إلى أرض اليمن ، ونزل ابن حوشب بعدن ، وفيها قوم يُعرفون ببني موسى ، وخبرهم عند ابن القدّاح . فلمّا قدِم ابن حوشب آجتمعوا به وقالوا له : أنت رسول المهديّ ونحن إخوانُك .

ولم يزل آبن حوشب يقوى وأخباره تردُ على مَن بالكوفة من الإماميّة فيبادرون إليه ويقول بعضهم لبعض : دار الهجرة . فكثر عددهم وآشتدّ بأسهم . وكانوا قد نفّذوا إلى المغرب رجلين أحدهما يعرف بالحلوانيّ والآخر يعرف بأبي سفيان . وتقدّموا إليهما بالوصول إلى أقاصي المغرب والبعد عن المدُنِ والمنابر ، وقالوا لهما : ينزل كلُّ واحدٍ منكما بعيدًا عن صاحبه وقولا : قد قيل لنا : اذهبا فالمغرب أرضٌ بور فآحرُثاها وآكرُباها (34) حتى يجيء صاحب البذر . فنزل أحدهما بأرض كتامة بمدينة تسمّى مرمجنّة ، والآخر بسوجمار (35) ، فمالت قلوب أهل تلك النواحي اليهما . وماتا على قرب بينهما .

فقال ابن حوشب لأبي عبد اللّه الحسين بن أحمد بن زكريا الشيعيّ ـ وقد كان هاجر إلى آبن حوشب ـ : « يا أبا عبد اللّه ، أرض كتامة من المغرب قد

---

34 ـ كرب الأرض (باب نصر) : حفرها وقلبها .

35 ـ سوق حمار في المخطوط . وقد عرّفنا بسوجمار في عيون الأخبار ، 85 .

حرثها الحلوانيّ وأبو سفيان ، وقد ماتا ، وليس لها غيرك . فبادِرْ فإنّها موطّأةٌ ممهَّدة لك ! » فخرج أبو عبد اللّه .

فذكر (36) قدومَه إلى أرض المغرب مع كتامة وإقامة دعوة عبيد اللّه بها . (قال) وكان ولد عبد اللّه بن ميمون القدّاح لمّا قويَ أمره وكثرت أمواله ومات عبد اللّه [215 أ] آدّعَوا أنّهم من ولد عَقيل بن أبي طالب وهم مع هذا يستتِرون ويُخفون أشخاصهم ويغيّرون أماكنَهم وأسماءَهم وأسماء دُعَاتِهِم . وكان لعبد اللّه القدّاح جماعة من الولد فخَلَفَه منهم أحمد . ومات أحمد فخلفه محمّد . وكان لمحمّد ولدان : أحمد والحسين . فمات أحمد ، وهو الذي نفّذ ابن حوشب وآبن الفضل إلى اليمن . وصار الحسين إلى سلميّة من أرض حمص وله بها أموال من ودائع جدّه عبد اللّه القدّاح ووكلاءُ وغلمان وأتباع . وبقي ببغداد من أولاد القدّاح أبو الشلعلع وكان مؤدّبا بآداب الملوك . وكان الذي بسلميّة يدّعي أنّه الوصيّ وصاحب الأمر دون بني القدّاح ويكاتب الدعاة .

واتّفق أنّه جرى بحضرته حديث النساء بسلميّة . فوصفوا له آمرأةَ رجل يهوديّ حدّاد ، مات عنها زوجُها ، وهي في غاية الجمال . فقال لبعض وكلائه : زوّجني بها .

فقال : يا سيّدي ، هذه فقيرة ولها ولد .

فقال : ما علينا من الفقر ! زوّجني بها وأرغبها وآبذل لها ما شاءت .

فتزوّجها وأحبّها وحسُن موقعُها منه . وكان آبنُها يماثلها في الجمال فأحبّه وأدّبه وعلّمه وأقام له الخدم والأصحاب . فمِن العلماء من أهل هذه الدعوة من يقول إن الإمام الذي كان بسلميّة من ولد القدّاح مات ولم يكن له ولد ،

---

36 - أي : ابن شدّاد .

فعهد إلى آبن اليهوديّ الحدّاد وهو عبيد الله وعرّفه أسرار الدعوة وأين الدعاة وأعطاه الأموال والعلامات ، وتولّى (37) على الأعمال وتقدّم إلى وكلائه بطاعتِه وأنّه الإمام وزوّجه ابنة عمّه أبي الشلعلع محمد بن أحمد (38) . وهذا قول أبي القاسم الأبيض العلويّ (39) وغيره من العلماء بهذه الدعوة ورواةِ أهلها . وبعض الناس ـ وهو قليل ـ يقولون : لا ، ولكن عبيد الله هذا من ولد القدّاح .

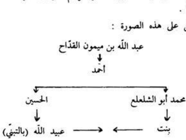
[تبرّؤ المقريزي ممّا ينقله]

قال كاتبه (40) : أنا استغفر الله ممّا سطّرتُه ، وما زادنا هذا الأمير عز الدّين على أن جمع إلى قول الشريف العابد أخي محسّن قولَ القاضي أبي حنيفة النعمان سوى التشنيع وإيراد هذا الزور والإفك الصريح الذي يكفي من الردّ عليه حكايته .

---

37 ـ هكذا في المخطوط . ولعلّها : «وولاّه» كما ترجم فانيان . وقد سقطت الجملة من آبن الأثير ، 6 / 128 .

38 ـ الشجرة هنا تتمثل على هذه الصورة :



فالبنت هي ابنة عمّه فعلا .

39 ـ أبو القاسم الأبيض العلويّ : ذكره ابن تغري بردي في النجوم الزاهرة ، 4 / 75 وقال إنّه من أهل الدعوة .

40 ـ كاتبه ، أي المقريزي ، وهي العبارة نفسها التي يستأنف بها كلامه في الاتّعاظ .

[قول ابن الأثير]

وقال الإمام عز الدّين أبو الحسن علي بن أبي بكر محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد بن الأثير الشيبانيّ الجزريّ في كتاب الكامل في التاريخ (41) : أبو محمد عبيد اللّه ، قيل : هو ابن محمد بن عبد اللّه بن ميمون [بن] محمد بن إسماعيل بن جعفر ، يعني الصادق . ومَن ينسبه هذا النسب يجعل عبد اللّه هو عبد اللّه بن ميمون القدّاح الذي تنسب إليه القدّاحيّة [215 ب] . وقيل : هو عبيد اللّه بن أحمد بن إسماعيل الثاني بن محمد بن إسماعيل ابن جعفر الصادق . وقد آختلف العلماء في صحّة نسبه . فقال هو وأصحابُه القائلون بإمامتِه إنّ نسبه صحيح على ما ذكرناه ، ولم يرتابوا فيه . وذهب كثير من العلماء بالأنساب الى موافقتهم أيضًا . ويشهد بصحّة هذا القول ما قاله الشريف الرضيّ : ما مقامي على الهوان . . . الأبيات (وذكر القصّة) .

قال كاتبُه : ذكر أبو الحسين الصابي وآبنُه غرس الدولة محمد (42)في تاريخهما ما ذكره آبن الأثير ممّا نقله عنهُما ، فَأَحْبَبْتُ أن أنقلَه من الأصل الذي أخذ منه آبن الأثير ، فإنّه أتمُّ وأبسطُ ، ثمّ أرجع إلى تمام قول آبن الأثير .

---

41 ـ الكامل ، 6 / 124 (سنة 296) .

42 ـ الصابي : هو هلال بن المحسّن الصابي (ت 448) مؤرّخ له : تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء ، وذيل تاريخ ثابت بن سنان .

وابنه : هو غرس النعمة ـ لا الدولة ـ محمد بن هلال (ت 480) له كتاب عيون التواريخ ، وهو يواصل تاريخ أبيه ، على الصورة التي واصل بها أبوه تاريخ ثابت بن سنان ، وواصل بها ثابت تاريخ الطبري ، فيكون التسلسل : الطبري حتى سنة 302 ، ثابت حتى 360 وهلال الصابي حتى 448 وغرس النعمة حتى 479 (انظر الزركلي / 357 و 9 / 94) .

[قول الصابي وابنه]

قال الصابي : إنّ القادر باللّه عقد مجلسا أحضر فيه الشريف الطاهر أبا أحمد الحسين بن موسى (43) بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر ، يعني الصادق ، وآبنه أبا القاسم علي المرتضى ، وجماعة من القضاة والشهود والفقهاء ، وأبرز اليهم أبيات الشريف الرضيّ أبي الحسين محمد بن أبي أحمد الحسين التي أوّلها (خفيف) :

ما مقامي على الهوان وعندي ... مِقوَل صارم وأنفٌ حميّ
وإباءٌ محلّقٌ بي عن الضيــــــــم كما راغ طائر وحشيّ
أيُّ عذر له إلى المجد إن ذَ ... لَّ غلام في غمده المشرفيّ
أحمل الضيمَ في بلاد الأعادي ... وبمصر الخليفــةُ العلَويّ
من أبوه أبي ومولاه مولا ... يَ ، إذا ضامني البعيد القصيُّ
لفّ عِرقي بعرقه سيّدا النا ... سِ جميعًا : محمد وعليّ
إنّ جوعي بذلك الربع شبع ... وأُوامي بذلك الظلّ ريّ
مثل من يركب الظلام وقد أقْـــــــمَرَ من خلفه هلال مضيّ (44)

وقال الحاجب للنقيب أبي أحمد : قل لولدك محمد : أيّ ذلّ أصابه في مملكتنا ؟ وما الذي يعمل معه صاحب مصر لو مضى اليه ؟ أكان يصنع اليه

---

43 ـ هو نقيب العلويّين ببغداد ووالد الشريفين الرضي والمرتضى ـ ت 400 / 1010 .

44 ـ ديوان الشريف الرضي ، طبعة صادر 2 / 576 . وفي البيت الثاني : ذا إباء ، والتصويب من الديوان ، وفي البيت السابع ، رواية الديوان : إن ذلّي بذلك الجوّ عزّ ، والنقع عوض الظلّ ، وفي البيت الأخير ، في المخطوط : وقد أثرى ومن خلفه . . . فأخذنا بقراءة الديوان . هذا وقد نقل المقريزي في الاتّعاظ ، 43 وآبن الأثير في الكامل 124/6 الأبيات 1 ، 4 ـ 7 .

وفي الديوان ثلاثة أبيات زائدة على رواية المقفّى ، بين البيت السابع والبيت الحادي عشر :

قد يذلّ العزيز ما لم يشمِّرْ ... لانطلاقٍ ، وقد يضام الأبيُّ
إنّ شرًّا عليَّ إسراعُ عزمي ... في طلابِ العلى ، وحظّي بطيٌّ
أرتضي بالأذى ، ولم يقف العز ... مُ قصورًا ، ولم تعزَّ المطيّ

أكثرَ من صنيعِنا ؟ ألم نُولِهِ النِّقابةَ ؟ ألم نُولِه المظالم ؟ ألم نستخلِفْهُ على الحَرَمين والحجاز ، وجعلناه أميرَ الحَجيج ؟ فهل كان يحصل له من صاحب مصر أكثرُ من هذا ؟ ما نظنّه كان يكون لو حصل عنده إلّا واحدًا من أفناءِ الطالبيّين بمصر .

فقال النقيب أبو أحمد : أمّا هذا الشعر ، فممّا لم نسمَعْه منه ولا رأيناه بخطّه ، ولا يبعد أن يكون بعض أعدائه [216 أ] نحله إيّاه وعزاه إليه .

فقال القادر : إن كان كذلك فليُكْتَب الآن محضر يتضمّن القدحَ في أنساب ولاة مصر ويكتب محمد خَطَّه فيه .

فكُتب محضر بذلك شهد فيه جميع من حضر المجلس ، منهم النقيب أبو أحمد ، وابنُه المرتضَى . وحُمِل المحضر إلى الشريف الرضيّ ليكتبَ فيه خطّه ، حملَه أبوه وأخوه . فامتنع وقال : « لا أكتب وأخاف دعاة صاحب مصر » . وأنكر الشعر وكتب خطّه أنّه ليس بشعره ولا يعرفُه . فأجبره أبوه على أن يسطّر خطَّه في المحضر ، فلم يفعل وقال : أخافُ دعاةَ المصريّين وغيلتَهُم ، فإنّهم معروفون بذلك .

فقال أبوه : يا عجباهُ ! تخاف مَن بينك وبينه ستّمائه فرسخ ، ولا تخاف مَن بينك وبينه مائة ذراع ! .

وحلف ألّا يكلّمه ، وكذلك المرتضى ، فَعَلا ذلك تقيّةً وخوفًا من القادر وتسكينًا له ، وبعد ذلك صرفَه عن النِّقابة وولّاها محمد بنَ عمر النهر سابسي .

[عود إلى ابن الأثير]

قال ابن الأثير عن أبيات الرضيّ التي ذكرت : « وإنّما لم يودعها في ديوانه خوفًا ؛ ولا حجَّةَ فيها كُتب في المحضر المتضمِّن القدح في أنسابهم ، فإنّ

الخوف يحمل على أكثر من هذا . على أنّه قد ورد ما يصّدق ما ذكرته (45) » . فذكر معنى ما تقدّم عن الصابي وقال : ففي آمتناع الرضيّ من الاعتذار ومن أن يكتب خطّه بالطعن في نسبهم مع الخوف دليل قويّ على صحّة نسبهم . (قال) وسألت جماعة من أعيَان العلويّين عن صحّة نسبِه فلم يرتابوا في صحّته . وذهب غيرهم إلى أن نسبه مدخول ليس بصحيح وتعدّت طائفة منهم فجعلوا نسبه يهوديًّا . وقد كتب في أيّام القادر محضر يتضمّن القدح في نسبه ونسب أولاده ، فكتب فيه جماعة من العلويّين وغيرهم أنّ نسبه إلى علي بن أبي طالب غير صحيح . (قال) وجعل القائلون بصحّة نسبه أنّ العلماء ممّن كتب المحضر إنّما كتبوا خوفًا وتقيّة ، ومن لا علمَ عنده بالأنساب فلا آحتجاجَ بقوله . وذكر معنى ما قاله الأمير عز الدين بن عبد العزيز في تاريخ القيروان على ما تقدّم ذكره إلى أن قال حكاية نكاح آمرأة الحدّاد اليهوديّة وأنّ عبيدَ اللّه آبنُ الحدّاد اليهوديّ : فقال آبن الأثير (46) : « وهذه الاقوال فيها ما فيها . فيا ليت شعري ، ما الذي حمل أبا عبد اللّه الشيعيّ [216 ب] وغيره ممّن قام في إظهار هذه الدعوة حتى يُخرجوا الأمر من أنفسهم ويُسلموه الى ولدِ يهوديّ ؟ وهل يسامح نفسَه بهذا إلاّ مَن يعتقده دينًا يُثاب عليه ؟ » .

[قول القاضي عبد الجبّار]

وقال القاضي عبد الجبّار البصري (47) في أواخر كتاب تثبيت نبوّة رسول اللّه (صلعم) : إنّ أوّل من قام بدعوة الفاطميّين بالغرب المهديّ ، وكان آسمه سعيدا ، وأبوه يهوديّ حدّاد من أهل سلميّة من أرض الشام .

---

45 ـ الكامل ، 125/6 .

46 ـ الكامل ، 129/6 .

47 ـ القاضي عبد الجبّار (ت 1025/415) الفقيه الشافعيّ والمتكلّم المعتزليّ ، صاحب كتاب « تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمد » الذي يناقش فيه آراء الفرق الأخرى ولا سيّما الشيعة (دائرة المعارف الإسلاميّة والأعلام ، وآسمه فيها : عبد الجبّار بن أحمد) .

وذكر عنه أنّ دعاتَه في البلاد يأخذون على الناس أنّه رسول اللّه وحجّة اللّه . ومنهم من يلقي إليه أنّه اللّه الخالق الرازق . وكان إذا ضجّ الناس من هذا وظهر منهم الإنكار يأخذ الدعاة فمرّة يحبس بعضهم ، ومرّة يقتلهم ويقول : ما أمرتُ بهذا ، ويقول الدعاة : هو أمرنا (48) .

[قول الباقلاّني]

وقال القاضي أبو بكر محمد بن الباقلاّني (49) في كتاب « الأسرار الباطنيّة » : أنّ أوّل من وضع هذه الدعوةَ طائفة من الفرق المخالفة لملّة الإسلام من المجوس وأبناءِ الأكاسرة وأصحاب الممالك من الفرس ، والباعث لهم على ذلك سلب ملكهم والقدح في دينهم وقمع باطلهم بثبوت الإسلام ، فلمّا خافوا من تطاول ذلك أعملُوا رأيهم واتّفقوا على وضع دعوة تُدخل الشبهة على عوّام الناس ومن لا علمَ عنده . فيقال إنّ أوّلَ من وضَع ذلك ، الهرمزان الذي واضع أبا لؤلؤة على قتل أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه . ثمّ ظهر أمرها في زمن أبي مسلم الخراساني ، ثمّ ما كان في زمن المعتصم من الأفشين وقتله (50) . وكان من رأي الأوائل منهم أنّهم اتّفقوا على تقديم رجلٍ منهم وضمنوا له النصرة والإمداد بالمال . فجعلوه في رجل يعرَف بعبد اللّه بن ميمون بن عمرو القدّاح الأهوازي ، وذلك في سنة عشرٍ ومائتَين ، وكان حاذقا مشعوذًا فأظهر الورع والزهد ، وكان يتّخذ رجالا يشبهون خلقته

48 ـ فهم فانيان أنّ الدعاة يقتلون من أنكر دعواهم . والمنقول عن القاضي هنا يختلف عمّا نقله عنه ابن تغري بردي في النجوم ، 75/4 .

49 ـ الباقلاني (ت 403 / 1013) هو المتكلّم الأشعري المعروف والفقيه المالكي صاحب « إعجاز القرآن » و« التمهيد » في الجدل والكلام . قال في الديباج المذهب ، 267 : « لقّب بشيخ السنّة ولسان الأمّة . . . وإليه انتهت رئاسة المالكيّين في وقته » . وكتابه « كشف أسرار الباطنيّة » سمّاه الشيّال ، اتعاظ 43 هامش 2 : « كشف الأسرار وهتك الأستار » وقال إنّه لم يصلنا .

50 ـ فهم فانيان أنّ المقتول هو بابك الخرّمي . ومعلوم أنّ الأفشين قائد المعتصم العبّاسيّ اتّهم بالزندقة وقتل سنة 226 / 841 .

ويأمرهم بالحجّ وإظهار أنفسهم لَمن يعرفونه ،ويستتر هو مدّة أيّام الحجّ ، ثم يظهر ويخبر أنّه حجّ مع الناس ، فإذا رجع المشاهدون لأمثاله آعتقدوا صدقَه وأنّه حجّ وعاد إلى وطنه وطُوي له البعيد .

وآختلف في جدّ القدّاح فقيل : هو ديصان أحد الثنويّة . وقيل : إنّ الطائفة الميمونيّة ، وهم غلاة من الرافضة ، يُنسَبون إلى والد هذا عبد اللّه بن ميمون . وقد آتّفق الكلّ على أنّ [217 أ] القدّاح ليس من ولد علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه وأنّه دعيّ . وكان من دعواهم الكاذبة أن قالوا إنّ جعفر آبن محمد الصادق لّما انقلَب روحانيًّا استخلف لتميم ، يعني المعزّ لدين اللّه ، دورة سبعة (51) وهم : عبد اللّه بن ميمون القدّاح .

وآبنه محمد بن عبد اللّه بن ميمون .

51 ـ هذه الجملة غامضة . وقد فهمها فانيان على هذا النحو : « جعفر الصادق انقلب روحانيًا ثمّ وصل إلى تميم ، أي المعزّ لدين اللّه ، بعد أن مرّ بسبعة أشخاص على التوالي ، وهو . . . » ولاحظ أنّ السبعة ينقصهم واحد ، ولكنّه وهم في عبارة « عند ظهور السابع » فظنّ أنه الإمام السابع وآسمه عبد الطهور . وفي خصوص هذا التسلسل السباعي في دور الستر ، آنظر ما كتبه برنارد لويس : أصول . . . 160 وما يليها .

والسلسلة عند الباقلاّني تختلف عنها عند ابن شدّاد (آنظر أعلاه : هامش 38) .

عبد اللّه بن ميمون
↓
محمد
↓
أحمد
↓
[الحسين]
↓
سعيد
↓
عبد الرحمان القائم

بجعل محمد بين عبد اللّه وأحمد أوّلا ، وبإسقاط الحسين من الإمامة ثانيا ، فيكون السبعة المقصودون في كلام الباقلاّني هم الخمسة المذكورون هنا ـ بإسقاط الحسين ـ وينضاف اليهم جعفر الصادق رأس السبعة والمعزّ خاتمهم .

وآبن آبنه أحمد بن محمد بن عبد اللّه .

وسعيد بن الحسين بن أحمد وهو الذي يقال له عبيد اللّه صاحب برقة والقيروان ، وهو سعيد بن الحسين بن أحمد بن محمد بن عبد اللّه بن ميمون القدّاح ، استخلفه أحمد بن محمد عند وفاته .

ثمّ أبو القاسم عبد الرحمان .

وعند ظهور السابع تقوم القيامة .

ولمّا شرع القدّاح في إقامة الدعوة كان ببغداد ثمّ هرب إلى البصرة فطُلب ، فهرب إلى الشام واستقرّ بسلميّة ومات بها ، وخلف ابنه محمد فخرج يريد العراق فاكترى بقرة من بقّار اسمه قرمط بن الأشعث فدعاه إلى رأيه فأجابه وصار داعيَةً لهم ودعا أهل قريته فسُمُّوا قرامطة .

وقال (52) بعض من لا يتّقي اللّه إنّ أبا عبد اللّه الشيعيّ لمّا زخف بعساكره على مدينة سجلماسة ليُنقذ المهديّ من سجن اليَسَع بن مدرار ، قتل اليسعُ المهديَّ في السجن وهرب من سجلماسة ، فدخل أبوعبد اللّه الشيعي فوجد المهديّ مقتولا ، وعنده رجل من أصحابه كان يخدمه ، وخاف أبوعبد اللّه أن ينتقض عليه ما دبّره من الأمر إن ظهر أنّ المهديّ قد قُتل ، فأخرج الرجلَ الذي كان يخدم المهديَّ وقال : هذا هو المهديُّ .

قال كاتبه : قد جمع قائل هذه الكذبة مع قلّة الدين عدمَ المبالاة بالانتقاد عليه : فإنّ من قول كل أحدٍ أنّ المهديّ لمّا سجن بسجلماسة كان آبنُه أبو القاسم معه . فما الذي حمل أبا عبد اللّه على العدول عن آبن المهديّ ، الذي استباح سفكَ دماء عددٍ من الخلق لا يحصيهم إلاّ خالقهم تقرُّبًا الى اللّه تعالى

52 ـ هذا كلام المقريزي حسب الظاهر ، فإنّه يستقبح القول الآتي .

في نصرته ، وإلى (53) أن يترك آبنَه ، وقد قُتل أبوه ، ويُسلم أمرَ الملك العظيم إلى رجلٍ دعيٍّ ؟ فلو أنصف قائل هذا الإفك نفسَه لما قال قولا يظهر فسادُه من غير تأمّل . والذي يَظهر ، أنَّ هذه الأقوال موضوعة لم يَقُلها أحد بل افتراها أعداء القوم ونشروها في الناس لينفِّروهم عنهم . وقد قال شيخنا العلاّمة أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن خلدون رحمه اللّه في كتابِه الذي سمّاه « العِبَر وديوان المبتدإ والخَبَر » : ومن الأخبار (54) الواهية ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين [217 ب] في العبيديّين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة ، من نفيهم عن أهل البيت والطعن في نسبهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ، يعتمدون في ذلك على أحاديث لُفّقت للمستضعفين من خلفاء بني العبّاس ، تزلّفا لهم بالقدح فيمن ناصبهم ، وتفنّنا في الشمات بعدوّهم حسب ما نَذكر [من] بعض هذه الأحاديث في أخبارهم ، ويغفلون عن التفطّن لشواهد الواقعات وأدلّة الأحوال التي آقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم والردّ عليهم . فإنّهم متّفقون في حديثهم عن مبدإ دولة الشيعة أنّ أبا عبد اللّه المحتسب لمّا دعا بكتامة للرضيّ من آل محمد (صلعم) واشتَهر خبرُه وعُلِم تحويمه على عبيد اللّه المهديّ وآبنه أبي القاسم ، خشِيا على أنفسهما فهربا من المشرق محلّ الخلافة وآجتازا بمصر ، وأنّهما خرجا من الإسكندرية في زيّ التجّار ، ونمى خبرُهما إلى عيسى النوشريّ عامل مصر والإسكندريّة ، فسرّح في طلبهما الخيالة ، حتى إذا أدركا خفِي حالُهما على تابعِهما بما لبّسوا به من الثياب (55) والزيّ فأقبلوا إلى المغرب ، وأنّ المعتضد أوعز إلى الأغالبة أمراء إفريقيّة بالقيروان وبني مدرار أمراء سجلماسة بأخذ الآفاق عليهما وإذكاء

53 ـ في الأصل : في نصرة المهدي إلى أن يترك . . . وآثرنا تقويم التركيب بالضمير العائد في الجملة الموصولة إلى المهديّ ، وبالعطف على : حمل على العدول . . .

54 ـ مقدّمة ابن خلدون : المقدّمة في فضل علم التاريخ ، ص 22 .

55 ـ في المقدّمة : من الشارة والزيّ .

العيون في طلبها ، فعثر اليسع صاحب سجلماسة على خفيّ مكانهما ببلده واعتقلهما مرضاةً للخليفة . هذا قبلَ أن تظهر الشيعة على الأغالبة بالقيروان . ثم كان بعد ذلك ما كان من ظهور دعوتهم بإفريقيّة والمغرب ثمّ بمصر والشام والحجاز ، وقاسموا بني العبّاس في ممالك الإسلام وكادوا يلجون عليهم مواطنَهم ويديلون (56) من أمرهم . ولقد أظهر دعوتهم ببغداد وعراقِها الأميرُ البساسيري من موالي الديلم المتغلّبين على خلفاء بني العبّاس في مغاضبة جرت بينه وبين أمراء العجم ، وخطب لهم على منابرها حولا كَرِيتًا (57) . وما زال بنو العبّاس يغصّون بمكانهم ودولتهم ، وملوك بني أميّة وراء البحر ينادون بالويل والحَرَب منهم . وكيف يقع هذا كلّه لدعيّ في النسب مكذَّب في انتحال الأمر ؟ واعتبِرْ حال القرمطيّ إذ كان دعيًّا في انتسابه كيف تلاشت دعوتُه وتفرّق أتباعه فظَهر سريعًا على خُبثهم ومكرهم فساءت عاقبتهم وذاقوا وبال أمرهم . فما كان أمر العبيديّين كذلك لعُرِف ، ولو بعد مهلةٍ (طويل) :

فمهما يكنْ عند امرىء من خليقة
وإن خالها تخفى على الناس ، تُعْلَم (58)

فقد اتّصلت دولتهم نحوًا من مائتين وسبعين سنة ، وملكوا مقام إبراهيم عليه السلام ومصلّاه وموطن الرسول (صلعم) ومدفَنَه ، وموقف الحجيج ومهبط الملائكة ، ثمّ انقرض أمرهم ، وشيعتهم في ذلك كلّه على أتمّ ما كانوا عليه من الصاغية (59) إليهم والحبّ فيهم واعتقادهم بنسب الإمام

---

56 ـ في المقدّمة : ويزالون .

57 ـ حولا كريتا : أي سنة كاملة العدد . وفي المقدّمة : حولا كاملا . وتغلّب البساسيري على بغداد وأمصار العراق من ذي القعدة 450 إلى أواخر 451 (انظر دائرة المعارف الإسلاميّة ، فصل : البساسيري) .

58 ـ البيت من معلّقة زهير .

59 ـ صاغيةُ الرجل : أنصاره وأقرباؤه . وفي المقدّمة ، 23 : من الطاعة لهم .

إسماعيل بن جعفر الصادق . ولقد خرجوا مرارا بعد ذهاب الدولة ودروس أثرها داعين الى بدعتهم هاتفين بأسماء صبيان من أعقابهم يزعمون آستحقاقهم للخلافة ويذهبون إلى تعيينهم بالوصيّة ممّن سلف قبلهم من الأئمّة . ولو آرتابوا في نسبهم لما ركبوا أعناق الأخطار في الانتصار لهم . فصاحب البدعة لا يلبِّس في أمره ولا يشبِّه في بدعته ولا يَكذِبُ نفسه فيما ينتحله (60) . والعجب من القاضي أبي بكر الباقلّاني (61) يجنح إلى هذه المقالة المرجوحة ويرى هذا الرأي الضعيف . فإن كان ذلك لما كانوا عليه من الإلحاد في الدين ، والتعمّق في الرفض ، فليس ذلك بدافع في صدر بدعتهم ، وليس إثبات منتَسَبهم بالذي يغني عنهم من اللّه شيئا في كفرهم . وقد قال تعالى لنوح عليه‌السلام في شأن آبنه : ﴿ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (هود ، 46) . وقال (صلعم) لفاطمة يعظُها : « يا فاطمة ، اعملي ، فلن أُغنيَ عنكِ من اللّه شيْئًا » (62) . ومتى عرف آمروٌ قضيّةً أو آستيقن أمرًا وجب عليه أن يصدع به ﴿ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ ، وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾ (الأحزاب ، 4) .

والقوم كانوا في مجالٍ لِظنون الدول بهم وتحت رِقْبةٍ من الطغاة بتوفّر شيعتهم وآنتشارهِمْ في القاصية بدعوتهم ، وتكرّر خروجهم مرّة بعد أخرى فلاذت بهم رجالاتهم بالاختفاء ولم يكادوا يُعرفون كما قيل (طويل) :

فَلَوْ تَسْأَلُ الأَيَّامَ : مَا آسْمِيَ ؟ مَا دَرَتْ
وَأَيْنَ مكَانِي ؟ مَا عَرَفْنَ مَكَانِيَا (63)

---

60 ـ هذه الفقرة ملتبسة ، والذي ذهب إليه فانيان بعد دي سلان : أنّ صاحب النحلة الجديدة ينبغي له أن لا يكذب ولا يحتجّ إلا لما لا شبهة فيه حتى يصدّقه الناس .

61 ـ في المقدمّة ، بعد اسم القاضي : شيخ النظّار من المتكلّمين ، كأنّه ينعى عليه قصر النظر .

62 ـ في الجامع الصغير للسيوطي ، 48/1 : آعملي ولا تتّكلي [على شفاعتي] . وورد بلفظ مغاير في العقد الفريد 162/3 على لسان الأوزاعي يعظ المنصور العبّاسي .

63 ـ في مُعجم البلدان (المقدّمة) : فلو تسأل الأيام ا دَرَتْ . . . والبيت غير منسوب .

حتى لقد سُمِّيَ محمد بن إسماعيل الإمام جدّ عبيد اللّه المهديّ بالمكتوم ، سمّته بذلك شيعتهم لما آتّفقُوا عليه من إخفائِه حذرًا من المتغلّبين عليهم . فتوصّل شيعة آل العبّاس بذلك عند ظهورهم إلى الطعن في نسبهم وآزدلفُوا بهذا الرأي الفائل إلى المستضعفين من خلفائهم وأُعجِب به أولياؤهم وأمراء دولتهم المتولّون لحروبهم مع الأعداء يدفعون به عن أنفسهم وسلطانهم معرّة العجز عن المقاومة والمدافعة لمن غلَبهم على الشام ومصر [218 ب] والحجاز من البربر الكتاميّين شيعة العبيديّين وأهل دعوتهم حتى لقد أسجل (64) القضاة ببغداد بنفيهم من هذا النسب ، وشهد بذلك من أعلام الناس جماعة ببغداد في يوم مشهود ، وذلك سنة ثنتَين واربعمائة في أيّام القادر . وكانت شهادتهم في ذلك على السماع لما آشتهَرَ وعُرف بين الناس ببغداد ، وغالبها شيعة بني العبّاس الطاعنون في هذا النسب ، فنقله الإخباريّون كما سمعوه ، وروَوه حسبَ ما وعوْه ، والحقّ من ورائِه . وفي كتاب المعتضد في شأن عبيد اللّه إلى ابن الأغلب بالقيروان وابن مدرار بسجلماسة أصدقُ شاهدٍ وأوضح دليل على صِحَّةَ نسبهم : فالمعتضد أقعد (65) بنسب أهل البيت من كلّ أحد ، والدولة والسلطان سوقٌ للعالَم تُجلب إليه بضائع العلوم والصنائع وتلتمس فيه ضوالُّ الحكَم وتُحدى اليه ركائب الروايات والأخبار ، وما نفَق فيها نفَق عند الكافّة . فإن تنزّهت الدولة عن التعسّف والميل والأفَنِ (66) والشقشقة ، وسلكت النهجَ الأَمَم ولم تجُر عن قصد السبيل ، نفقَ في سوقها الإبريزُ الخالصُ واللجَينُ المُصفَّى . وإن

---

64 ـ أسجل له : كتب له . وأسجَلَ الكلام : أطلقه مسترسلا .

65 ـ الأقعدُ النسب : القريبُ الآباء من الجدّ الأعلى . وفِي اللسان : فلانٌ أقعدُ من فلان : أي أقرب منه إلى جدّه الأكبر . فالمعتضد أقرب إلى آل البيت من كلّ أحد ، اي ألصقُ بنسبهم فلا يفوتُه الزائف مِنه الخ . . .

66 ـ الأَفَنُ : ضعفُ العقل .

ذَهَبت مع الأغراض والحقود وماجت بسماسرة البغي والباطل ، نفَق البهرجُ والزائفُ . والناقد البصير قسطاسُ نظره وميزانُ بحثه ومُلتَمَسِه (67) ، واللّه الموفّق .

[رجوع إلى المهديّ]

وكانت ولادة المهدي بسلميّة في ربيع الأوّل سنة ستّين ومائتين . وقيل : ولد ببغداد في سنة تسع وخمسين . وقيل : ولد بالكوفة فيها (68) . ويقال إنّ الحسين لمّا صرف عهدَه إليه قال له : « إنّك ستهاجر بعدي هجرةً بعيدة ، وتلقى محنا شديدةً » . وقيل إنه أخرجه لخاصّة ولده سنة ثمان وستّين ومائتين ، وعمره تسعة أعوام ، وأظهر لهم العلامات التي فيه ، وأعلَمَهم أن عبيد اللّه هذا ولدُه ، وهو المهديّ وأنّه العاشر من ولد الحسين بن علي والثاني عشر من أبي طالب كما وجد في ملحمة علي بن أبي طالب . ثمّ دفع إلى ولده عبيد اللّه المهدي الملحمة وأعلمه أنّه هو العاشر من ولد الحسين . وأنّ في العاشر من ولد عُبيد اللّه ستقطع دولتهم كما قامت في العاشر من ولد الحسين .

فقام بعد وفاته بالأمر وآنتشرت دعوتُه وظهر أمره ببلاد المغرب على يد أبي عبد اللّه الحسين بن أحمد الشيعيّ وأطاعته كتامة . فلمّا استقام أمر أبي عبد اللّه ببلاد المغرب أنفذ رجالا من كتامة يثق بهم إلى عبيد اللّه المهدي ليخبروه بما فتح اللّه وأنهم ينتظرونه . وكان خبر عبيد اللّه قد شاع عند الدولة العبّاسيّة فطُلب ، وذلك في أيّام المكتفي باللّه . فخاف عبيد اللّه على نفسه فخرج من سلميّة ومعه آبنُه أبو القاسم محمد نزار ـ ويقال : عبد الرحمان ـ وهو يومئذ

67 ـ هكذا في المقدّمة ، وفي المنقول منها في الاتّعاظ . 66 . ولعلّ الجملة تمّت بالخبر : قسطاس وميزان .
68 ـ أي في سنة 259 .

غلام حدَث ، والمهديّ شابّ عند كماله ، وخرج معه خاصَّتُه ومواليه ، يريد الهجرة إلى أرض المغرب ، وذلك في أيّام زيادة اللّه بن الأغلب . فقدم مصر في زيّ التجّار (69) .

وذكر الأمير المختار عزّ الملك محمد بن عبيد اللّه بن أحمد المسبّحي (70) في [219 أ] تاريخه من حوادث سنة إحدى وتسعين ومائتين : فيها قدم الإمام المهديّ ومعه آبنُه القائم إلى مصر وأمل أن يقصد اليمن ، وكان قد تقدّم بعض دعاته إلى اليمن وفسد أمره ، فكره دخولها على هذه الحال فأقام بمصر مستترًا في زيّ التجّار . فأتت الكتب من بغداد إلى صاحب مصر بالقبض عليه والأمر بطلبه إلى العامل بها . وكان بعض خاصّة ذلك العامل وليًّا مؤمنا فأسرع إلى المهديّ بالخبر ، فخرج ومعه آبنه القائم وبعض عبيده ، ومعه أموال كثيرة ، فاشترى بضائع وجعل الأموال في الأحمال وسار في رفقة في زيّ التجّار .

وأخبرني حسن بن محمد بن أبي علي الداعي (71) أنّ الأمام المهدي صلّى يوما في الجامع العتيق بمصر الصبح تحت اللوّح الأخضر ومعه أبو علي

---

69 - في خروج المهديّ من سلميّة إلى المغرب وأحداث الرحلة ، انظر رسالَتَي « استتار الإمام » و « سيرة جعفر الحاجب » اللتين نشرهُما ايفانوف بمجلّه كلية الآداب بمصر مجلد 2/4 ديسمبر 1936 . وانظر طبعتنا لكتاب عيون الأخبار ، ابتداءً من ص 143 .

70 - المسبِّحي المؤرّخ (ت 1029/420) : له ترجمة في الوفيات (رقم 653) وينقل ابن خلّكان كثيرًا عن « تاريخه الكبير » ، المسمّى تارة تاريخ مصر ، وتارة « تاريخ المغاربة ومصر » . ويظهر أنّ هذا الكتاب مفقود مثل بقيّة مؤلفاته .

71 - أبو علي الداعي «باب الأبواب» : هو داعي المهديّ بمصر ، الحسن بن أحمد . . . بن عقيل بن أبي طالب (انظر عيون الأخبار ، 237) . توفيّ بافريقية سنة 321 فخلفه ابنه أبو الحسن في منصب داعي الدعاة . فالحسن بن محمد الذي ينقل عنهُ المسبّحي هو حفيد باب الأبواب أبي علي ، وهو بدون شكّ معاصر للمؤرخ .

وفي سيرة جعفر الحاجب ، 114 ، ذِكر « لمحمد بن الحسين داعي الدعاة الذي بلغ مع الأئمّة المهديّ والقائم والمنصور والمعزّ المحلّ الجليل العظيم » .

الداعي ، فلمّا خرجا من الباب الأوّل ضرب رجلٌ بيده على كُمِّ الإمام وقال : قد حصلت لي عشرة آلاف دينار .

قال له : وكيف ذاك ؟ .

قال : لأنّك الرجل المطلوب .

فضحك المهديّ وقال لأبي علي الداعي : قدِّرَ هذا الرجل يا أبا علي أنّني ذلك الرجل الذي أريتك إيّاه السّاعة .

ثمّ ضرب بيده على يدِ ذلك الرجل الذي ضرب بيده إلى كمّه ودخل معه إلى صدر الجامع وقال له :عليك عهدُ اللّه وغليظ ميثاقه أنّني إذا جمعتُ بينك وبينَ الرجل الذي تطلبُه ، كان لي عليك ولصديقي خمسة آلاف دينار ؟

ثمّ أخذ بيدِه وأتى به إلى حلقة قد آجتمع الناس فيها وأدخله من جانبها وفارقه فخرج من الجانب الآخر ولم يلتقوا إلى هذه الغاية .

(قال) وكنت (72) يوما قائمًا على الجسر بمصر مع الإمام المهديّ الى أن سمعت الجرس والنداء عليه : « ألا برئت الذمّة من أحد آوى رجلا من صفته كذا ومن نعته كذا ـ ووصف صفةَ المهديّ ـ ومن أتى به فله عشَرة آلاف دينار حلالا طيّبا » . فقال لي : « يا أبا عليّ ، المقام بعد هذا عجز » . ثمّ ركب الجسر وسرت معه . وسألته أن أسير معه إلى المغرب . فقال : « على مَن أدَعُ مَن لي هٰهُنَا ؟ » فبكيتُ ، فأنشدني شعر آمرىء القيس (طويل) :

بكى صاحبي لمّا رأى الدرب دونَه * وأيقـن أنّـا لاحقـان بقيصـرا
فقلـت لـه : لا تبـك عينـك إنّمـا * نحـاول ملكـا أو نمـوتَ فنُعْـذَرا

ثمّ قبّلتُ يده وفارقتُه .

---

72 ـ المتكلّم هنا هو أبو علي الداعي باب الأبواب . وراوي حديثه هو حفيدُه الحسن بن محمّد الذي يتحدّث إلى المسبّحي المؤرّخ . وهذا الخبر ملخّص في عيون الأخبار ، 151 .

وقال غيره : لمّا وصل المهدي ومعه ولده القائم نزلا بدار ابن طلحة بعقبة بني فليح في سنة تسع وثمانين ومائتين [219 ب] .

وقال مؤرّخ القيروان (73) : فلما وصل المهدي إلى مصر في زيّ التجّار كان عامل مصر عيسى النوْشري . فأتت الكتب إلى عيسى بأن يقبض عليه ـ وفيها حليته ـ من جهة الخليفة ، وأنّه ممّن يطلب الأمر لنفسه . وكان المهدي قد خرج من مصر . فلمّا وصل الكتاب الى النوشري فرّق الرسل في طلبه وخرج بنفسه فلحقه ، فلمّا رآه لم يشكّ فيه فقبض عليه وأنزلَهُ في بستان وأحضر طعاما وسأله أن يأكل معه . فاعتذر بأنّه صائم . فرقّ له ودعاه في خلوة وقال له : آصدقني على أمرك ، فإنّي أتلطّف في خلاصك .

فخوّفه المهديّ من الله وقال له : آتّق الله ، فانّما أنا رجل تاجر ولست أعرف شيئا ممّا تقولونه .

فخلّى سبيله . ويقال إنّه اعطاه مالا أقرّ عينه . وأراد أن يرسل مع المهديّ من يوصله إلى رفقته ، فقال : « لا حاجة لي إلى ذلك » ، ودعا له . فرجع بعض أصحاب النوشري عليه باللوم ، فندم على إطلاقه وأراد إرْسال الجيش ليردّوه .

وكان المهديّ لّما لحق أصحابه رأى آبنه أبا القاسم قد ضيّع كلبا كان يصيد به ، وهو يبكي عليه . فعرّفه عبيدُه أنّهم تركوه في البستان الذي كانوا فيه ، فرجع المهديّ بسبب الكلب حتى وصل البستان ومعه عبيده . فرآهم النوشريّ فقال : ما هؤلاء ؟

فقيل له : التاجر رجع .

73 ـ آبن شـدّاد .

فبعث فسألهم ما الذي ردّهم ، فقالوا : فقَدَ ولَدُ سيّدنا كلبه ، وهو عزيز على أبيه فرجع في طلبه . فقال النوشري لأصحابه : قبّحكم اللّه ! أردتم [أن] تحملوني على مثل هذا الرجل حتى آخذه . فلو كان يطلب ما يقال ، أو كان مريبًا لكان يطوي المراحل ويخفي نفسه ، ولا كان رجع في طلب كلبه !

ثم سار المهدي فلحقه لصوص في الطريق في موضع يسمّى الطاحونة فسلبوه متاعه وكُتُبًا لآبائه فيها روايات وملاحم ، فعظم أمر الكتب عليه ، فيقال إنه لمّا خرج آبنه أبو القاسم القائم في السفرة الأولى إلى مصر أخذها من أهل ذلك المكان بأعيانها بعد سنين .

وآنتهى المهدي وولده إلى مدينة طرابلس ، وتفرّق مَن كان صحبتَه من التجّار . وكان في صحبته أبو العبّاس محمد أخو أبي عبد اللّه الشيعيّ ، فقدّمه المهديّ أمامه الى القيروان وأمره أن يلحق بكتامة . فلمّا وصل أبو العبّاس الى القيروان ، وجد الخبر قد سبقه ، ووصلت الكتب من الخليفة إلى زيادة اللّه بن إبراهيم بن الأغلب في أمر المهدي . فسأل عنه رفقته فأخبر أنّه تخلّف بطرابلس وأنّ صاحبه أبا العبّاس بالقيروان . فأُخِذ أبو العبّاس وقُرِّر ، فأنكر وقال : « أنا رجل تاجر صحبتُ رجلًا في [220 أ] القَفَل (74) » ، فحبسه .

وسمع المهديّ فسار الى قسطيلية . ووصل كتاب زيادة اللّه الى عامل طرابلس بصفته وطلبه ، فسار المهديّ الى سجلماسة بعدما آجتمع بعامل طرابلس وأهدى إليه . فكتب العامل إلى زيادة اللّه بأنّه قد سار ولم يدركْه .

فأقام المهدي بسجلماسة وقد أقيمت عليه الأرصاد في الطريق حتى عرفوا دخوله إلى سجلماسة . فأهدى إلى صاحبها اليسع بن مدرار هدايا

74 ـ القفل بفتحتين أسم جمع بمعنى القافلة .

وواصله . فقرّبه اليسع وأحبّه إلى أن ورد عليه كتاب زيادة الله يقول : « هذا الرجل هو الذي يدعو إلى طاعته أبو عبد الله الشيعي » . فقبض عليه حينئذ وحبسه (75) .

فأخذ أبو عبد الله رقّادة كما ذكر في ترجمته وتوجّه إلى سجلماسة لينقذ المهديّ من سجن اليسع ، حتى قرب منها . فأرسل اليسع الى المهديّ فسأله عن نسبه وحاله ، وهل إليه قصْدُ أبي عبد الله ؟ فحلف له المهديّ أنّه ما رأى أبا عبد الله ولا عرفه ، « وإنّما أنا رجل تاجر » .

فأغلظ له في القول فلم يحل عن كلامه فأمر به أن يعادَ إلى الاعتقال وأُفرد في دار وحده ، وكذلك فَعل بابنه أبي القاسم ، وجَعل عليهما الحرس . وقرّر أبا القاسم أيضا فما حال عن كلام أبيه . وقرّر (76) رجالا كانُوا معه وضربَهم فلم يقرّوا بشيءٍ .

وسمع أبو عبد الله ذلك فشقّ عليه وأرسل الى اليسع كتابا يتلطّف به ويؤمّنه ، وأنّه إنّما قدم الى جهته بسبب حاجة مهمّة ، ولم يقدم لحرب ، ووعده من نفسه بالجميل . فرمى الكتاب وقتل الرسول . فعاوده في الملاطفة خوفا على المهديّ وأعرض عن ذكره له أوّلا وآخرًا ، فقتل الرسول ثانيا وتمادى على حاله ، فأسرع أبو عبد الله في السير ونزل عليه وقاتله حتى الليل . فهرب اليسع ومن معه ، وبات أبو عبد الله ومَن معه في غمّ عظيم لا يدرون ما صُنع بالمهديّ وولده . فلمّا أصبح خرج إليهم أهل البلد وأعلموهم بهرب اليسع ، فدخل بأصحابه البلد وأتوا المكان الذي فيه المهديّ فاستخرجه منه وأخرج ولده . فلمّا رآهما الناس كانَتْ فيهم مسرّة عظيمة كادت تطيش عقولهم . فقرّب أبو عبد الله إلى المهديّ وولده حِصانَين فركبا ، وحفّت العساكر بهما ،

---

75 ـ انتهى هنا النقل عن ابن شدّاد ، وعنه نقل أيضا ابن الأثير ، والمقريزي في الاتّعاظ ، 84 .

76 ـ قرّره : حمله على الاعتراف .

ومشى أبو عبد اللّه ووجوه القبائل بين يدي المهدي ، وأبو عبد اللّه يقول لِلّناس : « هذا مولاكم ومولاي ! » وهو يبكي من شدّة الفرح ، حتى وصل إلى فسطاط قد ضرب له فدخله [220 ب] وأمر بطلب اليسع فخرجت العساكر مسرعةً إليه . فأقام الى العشاء ، ثمّ أمر أن يفرش قدّام الفسطاط وخرج الى الناس وأحاطوا به يسمعون كلامه ويبكون ، وهو في ذلك يثني عليهم ويذكر فضلهم . وأدركت العساكر اليسع فأخذوه ومن كان معه . فأمر بضرب اليسع فضُرب بالسياط وطيف به العسكر ، ثمّ قتل هو وأصحابه . وكان اليسع قد قطع عنه الطعام أيّاما حين سجنه .

وكتب بفتح سجلماسة إل افريقية ، وكان الناس لمّا خرج منها أبو عبد اللّه وغاب عنهم ظنّوا به الظّنون وشنّعوا الإشاعات . فعِندما ورد كتاب الفتح وظهور المهديّ سرّ الناس .

وأقام المهديّ بعد الفتح بسجلماسة أربعين يوما ، وكان ظهوره من سجلماسة يوم الأحد لسبع خلون من ذي الحجّة سنة ستّ وتسعين ومائتين (77) .

قال مؤرّخ القيروان : « وكانوا يزعمون في قديم الزمان أنّ الثاني عشر من أبي طالب والد أمير المؤمنين عليّ كرّم اللّه وجهَه هو الذي يصير إليه أمر المسلمين فيكون إماما ، وذلك إذا دخلت سنة ستّ وتسعين ومائتين . فكان كذلك » .

فلمّا تمّ له من يوم الفتح أربعون يومًا نهض يريد إفريقيّة . وأمر بإحضار الأموال التي على أيدي الدعاة ، فلمّا حضرت قبضها . وسار الى رقّادة فوصل

---

77 ـ يوافق يوم 27 أغسطس 909 .

يوم الخميس لعشر بقين من شهر ربيع الآخر سنة سبع وتسعين ومائتين (78) . وحضرت إليه الأموال من إيكجان فدخل بها معه إلى رقادة .

وزالت بالمهديّ دولة بني الأغلب وملك بني مدرار الذين آخرهم اليسع وكان لهم في الملك ثلاثون ومائة سنة تفرّدوا بسجلماسة وما حولها من أيّام الخليفة أبي جعفر المنصور . وزال أيضا ملك بني رستم من تاهرت وله ستّون ومائة سنة تفرّدوا بتاهرت وما حَوْلها من أيّام الخليفة عبد الملك بن مروان . وملك المهدي جميع ذلك في هذه السنة .

ونزل بقصر من قصور رقّادة بعد ما خرج إليه أهلها وأهل القيروان ، وأبو عبد اللّه ورؤساء القبائل مشاة بين يديه وولده خلفه فسلّموا عليه فردّ عليهم ردّا جميلا وأمرهم بالانصراف .

فلما أصبح يوم الجمعة أمر الخطيبَ أن يذكره في الخطبة فيقول : « أبو محمد عبد اللّه الإمام المهديّ باللّه أمير المؤمنين » . فلمّا صعد الخطيب المنبر وانتهى الى ذكر المهدي قام جبلة بن حمود الصدفيّ قائما وكشف رأسه حتى رآه الناس ومشى من المنبر الى آخر الجامع وهو يقول : « قطعُوها قطعهم اللّه ! » - يعني الخطبة لبني العبّاس - ويكرّرها . وقام الفقهاء ووجوه البلد معه فما حضر أحدٌ من الأمثال (79) . وجلس بعد الجمعة [221 أ] رجل يعرفُ بالشريف ومعه الدعاة وأحضروا الناس بالعنف والشدّة ودعَوْهم إلى مذهبهم ، فأجابوا الى ذلك إلّا القليل . فأمر بهم فضربوا وحبسوا .

ونابذ طائفة من الفقهاء المهدي حتى إنّه أدخل برجل على الوالي فقال له الوالي : قل : لا إله إلّا اللّه ! .

فقال له : أمّا من قولك ، فلا . اني لا أدري ما تقول لي بعدها .

---

78 - يوافق 5 جانفي 910 .

79 - الحادثة مرويّة في رياض النفوس للمالكي ، 43/2 : ترجمة جبلة بن حمود .

ودُخل إليه بآخر وبين يديه مصحف فقال له : أليس هو القرآن ؟

فقال له : ما أعرف ما هو .

ووجد رجل من أصحاب المهديّ المشارقة مقتولا فأتوا إليه وقالوا : قتل رجل من الأولياء .

قال : وأين هو؟

قالوا له : أكلوه ولم يبق إلا عظام ساقيه .

فقال المهدي : هذا بلد لا يحلّ أن يقام فيه .

وأمر بقتل المحْبُوسين إن لم يرجعوا عمّا هم عليه ، فقتل منهم على ما قيل أربعة آلاف رجُل في العذاب ما بين عابدٍ ورجل صالح ، ولذلك قال سهل في قصيدته (كامل) :

وأحلّ دار البحر في أغلاله من كان ذا تقوى وذا صلوات (80)

واستقامت الدولة للمهديّ . وعرض عليه أبو عبد اللّه جواري زيادة اللّه بن الأغلب اللاتي كان أبو عبد اللّه أخذهنّ فيها أخذ من أموال آبن الأغلب عند فِراره . فآختار المهديّ كثيرا منهنّ لنفسه ولولده أبي القاسم ، وصرف ما بقي على وجوه كتامة . وقسم عليهم الأعمال ودوّن الدواوين وجبى الأموال ، واستقرّت قدمه ودان له أهل البلاد واستبدّ بالأمر وحده وانفرد بالتدبير دون كلّ أحد .

[مقتل أبي عبد الله]

فدخل قلب أبي العبّاس فساد نيّة وحسد كبير ، فإنّه كان قد آستخلفه أخوه أبو عبد اللّه على القيروان ، وكان إليه الأمر والنهي حتى وصل المهدي

---

80 ـ البيت لسهل الوراق من قصيدة في هجو بني عبيد ، أنظر : رياض النفوس 496/2 .

وباشر الأمور بنفسه ، فشقّ عليه الفطام ، وأقبل يزري على المهديّ في مجلس أخيه ويتكلّم فيه ، ويعنّفه على تسليم الأمر إلى المهديّ ، حتّى أثّر كلامه في قلب أخيه وتغيّر . ثمّ أقبل (81) على الشيوخ وأغراهم بالمهديّ وحرّضهم على قتله ، إلى أن اتّفقوا على الفتك به ، وقصدوا ذلك مرارا ، والأقدار تحول بينهم وبين ذلك . ثمّ أخذ يغضّ من المهديّ ويقول : إنّ هذا ليس بالذي كنّا نعتقد طاعته ، ولقد كان ظنّنا فيه فاسدًا ، لأنّ المهديّ الحقيقيّ يأتي بالآيات والمعجزات حتى إنّه يختم بخاتمه على البلاد . وأمّا هذا فقد أخطأنا فيه .

فأثّر ذلك في قلوبهم ، وواجه المهديَّ أبو موسى هارون بن يونس الذي يقال له « شيخ المشايخ » من كتامة ، وقال له : « إن كنت [221 ب] المهديَّ فأظهر لنا آية ، فقد شككْنا فيك » . فغضب المهدي وأمر بضرب عنقه .

وفي جميع هذه الأمور ، والمهدي يغضي عند سماعها ويلاطف أبا عبد الله . ثمّ عتبه عَتْبا رفيقًا كما تقدّم في ترجمته . فعلم أبو عبد الله أنّ عورته قد ظهرت للمهديّ ، وانصرف فأخبر أصحابه فخافوا وتخلّفوا كلّهم عن الحضور الى مجلس المهديّ . فانتدب رجل يقال له ابن القديم قد كان في جملة المخالفين وقال : يا مولاي ، إن شئتَ أتيتُك بهم .

قال : أَوَ تقدِر على ذلك ؟

قال : نعم .

فأحضرهم الى المهديّ فلاطفهم وما زال حتّى فرّقهم في البلاد . فبعث أبا زاكي تمّام بن معارك ـ وكانوا يجتمعون في داره ـ الى طرابلس ، وكتب الى واليها أن يقتله إذا قدِم عليه ، فقتله وبعث برأسه . وفرّ ابن القديم فضربَتْ

81 ـ أسند المترجم الضمير إلى أبي عبد الله خطأ .

عنقه في طريقه . ورتّب المهدي غزويه بن يوسف وجبر بن القاسم في رجال وأمرهم بقتل أبي عبد اللّه وأخيه أبي العبّاس فقتل غزويه أبا عبد اللّه وقتل جبر آبن القاسم أبا العبّاس للنصف من جمادى الآخرة سنة ثمانٍ وتسعين ومائتين (82) . فثارت فتنة بسبب قتلهمَا وجرّد أصحابهُما السيوف فركب المهديّ وأمّن الناس فسكنوا . ثمّ تتبّع المخالفين بالقتل حتى أفناهم .

ثمّ ثارت فتنة ثانية بين كتامة وأهل القيروان قُتل فيها خلق كثير . فخرج المهديّ وسكّن الفتنة . وكفّ الدعاة على طلب الناس بمذهب التشيّع .

ثم عهد إلى ولده أبي القاسم محمد نزار بالخلافة من بعده ، وكان إذا نظر إليه وأعجبه يُنشِد متمثّلاً (سريع) :

مبارك الطلعة ميمونها   يصلح للدنيا وللدين

وجهّزه إلى بلاد كتامة وقد أقاموا طفلا وزعموا أنّه نبيّ يُوحى إليه وأقاموهُ بمدينة ميلة ، فسار إليها وحَصَرَها حتى أخذها وقتل الطفل الذي أقاموه وأفنى منهم أمما عظيمةً وجلاهم إلى البحر وعاد .

فورد الخبر بخلاف أهل صقليّة فأنفذ اليها أسطولا قاتلها حتى فتحها .

وخالف أيضا أهل تاهرت فبعث إليها وغزاها وقتل أهل الخلاف .

وتتبّع بني الأغلبِ برقّادة وكانوا قد عادوا بعد موت زيادة اللّه إليها ، حتى قتلهم عن آخرهم .

ثم بعث آبنه أبا القاسم على جيش إلى مصر في سنة إحدى وثلاثمائة وملك الإسكندريّة والفيّوم وعاد . فبعث في سنة اثنتين وثلاثمائة حباسة أحد قوّاده على جيش آخر ، وعاد مهزومًا .

---

82 ـ آنظر خبر مقتل أبي عبد اللّه في عيون الأخبار ، 180 وما يليها .

[تأسيس المهديّة]

فلما كانت [222 أ] سنة ثلاثمائة خرج بنفسه الى تونس يرتاد لنفسه موضعا على ساحل البحر يتّخذ فيه مدينة وكان عنده علم بخروج رجل شديد البأس على دولته ، وهو أبو يزيد النكّاري الخارجيّ ، ومن أجله بنى المهديّة وهي جزيرة متّصلة بالبرّ كهيئة كفّ متّصل بزند فتأمّلها ، ووجد فيها راهبا في مغارة فقال له : بمَ يعرف هذا الموضع ؟

فقال : يسمّى جزيرة الخلفاء ، والذي يليها من البرّ يسمّى أرض جمّة .

فقال المهديّ : اللّه أكبر ! هذه التي نجدها ، وهي واللّه جزيرة الخلفاء !

فبناها وجعلها دار ملكه وحصّنها بالسور العجيب وأبواب (83) الحديد المُصْمَتِ المحكم ، وجعل في كل مصراع مائة قنطار . وهما بابان بأربعة مصارع لكل بابٍ دهليز يسع خمسمائة فارس . وكان ابتداء بنائها يوم السبت الخامس من ذي القعدة سنة ثلاث وثلاثمائة (84) . وكان أوّل ما آبتدأ به من سورها ما على الجانب الغربي الذي فيه أبوابها . فلمّا مُدَّ الحائط على أساس السور ووُضع أوّل حجر منه ، أمر المهديّ راميًا بالقوس أن يرميَ سهمًا من حدّ الحجر الذي في أساس السور إلى ناحية الغرب ، فرمى الرامي سهمه فانتهى الى الموضع الذي عُمِل فيه المصلّى ، ووقع السهم قائما على نصله ، فقال المهدي : « إلى هذا السهم يصل صاحب الحمار » ، يعني أبا يزيد الخارجيّ . فخرج على الدولة وكذا كان ، كما سيرد خبره إن شاء اللّه في ترجمة

---

83 ـ والأبواب في المخطوط .

84 ـ الموافق للحادي عشر مايو 916 .

أبي القاسم محمد بن المهديّ إن شاء اللّه . ثمّ أمر المهديّ أن تقاس مساحةُ موضع الرميّة بالذراع فبلغ مائتيْ ذراع وثلاثة وثلاثين ذراعًا ، فقال المهدي : هذا عدد ما تقيم المهديّة في أيدينا من السنين ، فكان كذلك (85) .

وأمّا الابواب الحديد فإنّها عُمِلت صفائحَ مفرغةً بثلاث طبقات وطرِقت بالمسامير فبقِيت تتحرّك ، فقال المهديّ : ما عندكم في هذا ؟

فقالوا : لا ندري .

فأمر بالحطب الكثير فجُعل فوقَها وتحتَها وأطلقت النيرانُ العظيمة وطرقت المسامير فصارت الأبواب قطعةً واحدة ، ولمّا ركّبت صعب فتحُها وإغلاقُها ، ولم يكن يغلق الباب الواحد إلاّ جماعةٌ من الرجال [222 ب] فأمر المهديّ أن يجعل خرزها زجاجًا فدار الباب في الوقت وسهل فتحُه وغلقُه وصار الرجل الواحد يفتحه ويغلقه . ثمّ قال : كم يكون وزن كلّ باب ؟

فقال القوم : هذا لا يعلمُه إلا اللّه إذ ليس في الأرض ميزان يحمل بعضه .

فأمر بمصراع منه فحمل على الصواري حتى ألقي على ظهر مركب في الماء إلى حدّ بعينه ، وعُلّم ما نزل من المركب في الماء ثُمّ أُنزل المصراع وجُعل في المركب من الصخر والحجر حتى بلغ الماءُ إلى الحدّ الذي علّم فيه ، ثم وُزِن جميع ما وضع في المركب من الصخر والحجارة ، فعُلم ما فيه من رطل ، فجاءت زنة الأربَعَة مصارع أربعمائة قنطار .

ثمّ أمر أن تقطع في داخل المدينة صناعة تنقر في الجبل تحمل مائتيْ شيني (86) وعليها باب .

---

85 ـ لم يتوقّع صاحب التنبؤ خروج بني زيري عن الولاء الفاطميّ .

86 ـ الشونة والشيني : مركب للجهاد في البحر . والصناعة قبله تعني الترسخانة .

ثمّ نقروا في أرضها أيضًا أهْراءً برسم الغلال في الحجر الصلب تسع من الطعام ما لا يحصى ، ودمَسَهَا . وبنى قصورًا عالية ، وجعل فيها من المصانع للماء ما لا يحصى وختم عليها وأمر بحفظها . فلمّا فرغ من بناء السور والقصور والدور قال : اليوم أمنت على الفاطميّات ، يعني بناته .

وارتحل إليها في شهر صفر سنة ثمان وثلاثمائة ، وكان طالعها برج الأسد . ولّما رأى المهديّ إعجابَ الناس بالمهديّة وبحصانتِها قال : هذه بنيتُها لتعتصمَ بها الفواطم ساعةً من نهار .

وكذلك كان ، لأنّ أبا يزيد وصل الى موضع السهم ووقف فيه ساعةً ولم يظفر .

وما زال المهديّ باللّه على إمامته حتى قبضه اللّه اليه بمدينة المهديّة يوم الاثنين الرابع عشر من ربيع الأوّل سنة آثنتين وعشرين وثلاثمائة ، وعمره آثنتان وستون سنة وشهر واحد ويوم واحد ، ومدّة دولته خمسٌ وعشرون سنة وثلاثة أشهر وسبعة أيّام (87) . فأخفى آبنه أبو القاسم موتَه لتدبيركان له .

قال النعمان بن محمّد : نُعي المهديّ صبيحة يوم الثلاثاء لعشر ليالٍ خلَون من جمادى الأخرى سنة آثنتين وعشرين وثلاثمائة وكانت مدّة ظهور إمامته من يوم وصل الى رقّادة الى يوم نعي فيه أربعا وعشرين سنة وشهرا

---

87 ـ يوافق تاريخ وفاة المهدي يوم 4 مارس 934 ومدّة خلافته في حساب المقريزي تنطلق من يوم « ظهوره من سجلماسة » (7 ذي الحجّة 296) .

أمّا في حساب النعمان (افتتاح الدعوة ص 290 من طبعة وداد القاضي و 329 من طبعة الدشراوي) فإنّ مدّة الخلافة ـ بين 20 ربيع الثاني 297 تاريخ الوصول إلى رقادة و20 جمادى الثانية 322 تاريخ النَّعْي ـ تنقص بسنة وشهرين ، ولعلّ نصّ الافتتاح تحرّف من « خمس وعشرين سنة » إلى أربع وعشرين (ص 330) . وواضح أنّه لم يعتبر فارق السنة الكاملة التي زعمُوا أنّ القائم كتم فيها وفاة المهديّ ، ولو فعل ، لرفع مدّة الخلافة إلى ستّ وعشرين سنة . على أنّه ذكر سنة الوفاة بوضوح : 322 .

واحدًا وعشرين يوما . ويقال إنّ القمر آنخسف في الساعة التي توفّيَ فيها خسوفا شنيعا .

وخلّف من الأولاد : أبا القاسم محمد ـ ويقال عبد الرحمان ـ القائم ، وقام بالأمر بعده .

وأبا عليّ أحمد .

وأبا طالب موسى .

وأبا الحسن عيسى ، مات برقّادة سنة آثنتين وستّين وثلاثمائة .

وأبا عبد اللّه الحسين ، مات بالمغرب .

وأبا سليمان داود ، مات [213 أ] بالمغرب سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة .

وخلّف ثماني بنات : آمنة ، وزينب ، وفاطمة ، وأمّ الحسَن ، وقد ذكرن في هذا الكتاب .

وأمّ الحسين وسكينة وأمّ عليّ ورشيدة ، متن ببلاد المغرب .

وترك من السراريّ ستًّا ، أمّهات أولاد .

وقضاته : أبو جعفر محمد بن عمّار المروروذي ، مات بعد أن عُزل في سنة ثلاث وثلاثمائة . ثمّ إسحاق بن [أبي] المنهال . ثمّ محمد بن محفوظ القمّوديّ ، مات في محرّم سنة تسع وثلاثمائة . ثمّ محمد بن عمران ، مات سنة عشر . ثمّ إسحاق بن [أبي] المنهال ثانيا .

وحاجبه جعفر بن عليّ .

وحامل مظلّته مسعود الصقلبيّ ، ثمّ غرس الصقلبيّ .

وكان نقش خاتَمه : بنصر الإلاه الممجّد ينتصر الإمام أبو محمّد .

وكان يشبّه في خلفاء بني العبّاس بالسفّاح : فانّ السفّاح خرج من

الحميمة بالشام يطلب الخلافة والسيف يقطر دما ، والطلب عليه بكلّ مرصد ، وأبو سلمة الخلّال يُؤَسِّس له الأمر ويثبّت دعوته . وهكذا المهديّ : فإنّه خرج من سلميّة بالشام ، وقد أُخذت عليه الطرق ونصبت له المراصد ، وأبو عبد اللّه الشيعيّ قد مهّد لهُ الأمر . وكلاهما تمّ له الأمر وقتلَ القائم بدعوته .

وأوّل مَن مدح المهديّ من شعراء إفريقيّة سعدون الورجيلي ، وكان من شعراء بني الأغلب ، فأنشده [كامل] :

قِف بالمطيّ على مرابع دور ✱ لبست معالمُهنّ ثوبَ دثور
لعبت بها حتى محت آثارها ريحان : ريح صبًا وريح دبور

فلمّا انتهى إلى قوله :

وسفيهة هبّت تصدّ عن النوى ✱ ويد النوى ملكت عِنان مسيري
خافت عليّ من الخطوب لأنّني من قبلُ غِبتُ فأُبتُ بعد دهور
ثمّ اجتمعنا بعد ذاك فيا لها مأسورة جمعت على مأسور !

فلمّا قال هذا آستعبر المهديّ وتلقّى عبرته بكُمّه ، فسكت سعدون فأومأ إليه : أنْ قُلْ ، فمرّ فيها حتى قال :

عن آبن فاطمةٍ تصدّينَ آمراً ✱ بنتِ النبيّ وعِترة التطهير ؟ !
كُفّي عن التثبيط إنّي زائرٌ من أهل بيت الوحي خيرَ مزور
هذا أمير المؤمنين تضعضعت لقدومه أركان كلّ أمير
هذا الإمام الفاطميّ ، ومَن به أمِنت مغاربُها من المحذور
والشرقُ ليس لشامه وعراقه من مهربٍ من جيشه المنصور
حتّى يفوز من الخلافة بالمنى ويفاز منه بعدله المنشور

فقال المهدي : ما شاء اللّه !

ومرّ فيها إلى أن ذكر أبا عبد اللّه الشيعيّ فقال :

يا مَن تخيّر مِن خيار دُعاتِهِ * أرجاهمُ للعسر والميسور
حتى آستمال إليه كلّ قبيلةٍ ورُمي إليه قياد كلّ عثور
أشبهتَ موسى ، وهو حيَّتُك التي تُلقى ، فتلقِفُ إفكَ كلّ سحور

فنظر المهدي الى أبي عبد اللّه وتبسّم . فقبّل أبو عبد اللّه الأرض وقال للورجيلي : « أنا دون ذلك بِبُعْد ما بين السماء والتراب » . وأمر المهدي للشاعر بصلة جزيلة ، وكانت تجري عليه لكلّ عام ، ووصله أبو عبد اللّه أيضًا .

ولم يمت المهدي عبيد اللّه حتى وصلت دُعَاتُه الى بلاد المشرق ، وبعث إليه نصر بن أحمد أمير خراسان (88) يقول : أنا في خمسين ألف مملوك يُطيعونني ، وليس على المهديّ لهم كلفة ولا مؤونة ، فإن أمرني بالمسير سرتُ إليه ووقفتُ بسيفي ومنطقي بين يديه وآمتثلْتُ أمره ، وإن أمرَني أن أُدخل أهلَ الأرض في طاعته .

وكتب إليه أيضا مرداويج الجبلي بمثل ذلك وكتب إليه يوسف بن أبي الساج وأحمد بن صعلوك (89) بمثل ذلك ، وأنفذوا رسُلَهم مع الأموال إليه . فوقّع على ظهر كتبهم : الزموا مراكزكم ! لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (الرعد ، 38) .

88 ـ نصر بن أحمد بن إسماعيل : وليَ خراسان سنة 301 للمقتدر العبّاسيّ وبقيّ عليها حتى وفاته سنة 330 .

89 ـ مرداويج الجبلي بن زيار بن وردانشاه : قائد ديلميّ استقلّ بأذربيدجان وسجستان في سنة 320 ، وقتله خَدَمُه الأتراك سنة 323 (انظر : العيون والحدائق ، 538) .

ويوسف بن أبي الساج : من قواد العبّاسيين ، كلّفه المقتدر بحرب القرامطة فلقيهم بظاهر الكوفة سنة 315 فغلبوه وقتلوه (العيون والحدائق ، 240) .

ولا نعرف أحمد بن صعلوك .

ومن أخباره أنّه لمّا كان مقيما بسجلماسة سمع بغزويه بن يوسف فتطلّعت نفسه إلى رؤيته . فلما وصل أبو عبد اللّه إلى سجلماسة وفرّ اليسع بأهله وولَده وخرج المهديّ ، أمر أبا عبد اللّه بطلبه فلم يقدر عليه ولا علِم أين توجَّه . فأمر المهدي بإحضار غزويه فحضر بين يديه فأعجب به . وكان فيما قال له غزويه : يا مولانا ، وقَعَتْ في أيدينا من هذا البلد نعم عظيمة ، وليس معنا من الظَهر ما نحملها عليه ، فإن رحل مولانا بقِي كلّ ما أفدناه ولم نحصل منه على طائل ، وإن أقام أيّاما أرسلْنا إلى من يقرب منّا من القبائل فأمَّنّاهم وآشترينا منهم الجمال وكسبنا من الظهر ما نتّسع به في حمل ما صار الينا ، وننصرف بما أنعم اللّه علينا ، ويُرى مِن ورائِنا ما أعطاه اللّه ببركة أيّامك ويمن دولتك .

فأجابه المهدي إلى أن يقيم أيّامًا . فقال : يا مولانا ، إنّ هَاهُنَا رجلا رئيسًا له كرم وفيه تشيّع ومحبّة ، فلو أذن لي مولانا لكاتبته في [224 أ] شراء ما أَحتاجُ إليه من الظَهر ، وعقدت بيني وبينه مودّة .

قال : ومن هو ؟ .

قال : فلان ، مقدّم قومه .

فقال : آفعل وآئتِني بمن ترسلـ[ـه] إليه لأوصيَه .

وكان المهدي قد بلغه أنّ اليسع بن مدرار صار إلى هذا الرجل ورفعه إلى قلعة له . فكتب إليه كتابا عن غزويه من غير علمه يرغّبه في المودّة وعقد الأخوّة ، ويحضّه في أن يجعَل لنفسه من أمير المؤمنين موضعا بالقبض على اليسع وتوجيهه ، وأنه ، إن لم يفعل ذلك ، خرجت العساكر فأهلكَته وآستأصلت عشيرتَه . ووجّه غزويه إلى المهديّ رسوله فوصّاه بما أحبّ ودفع إليه الكتاب ، وغزويه لا يعلم . فوصل الرسول بالكتابين جميعًا : كتاب غزويه بشراء الجمال وما أحبّه من أحواله ، والكتاب الثاني الذي دسّه المهديّ . فلما وقف

الرَجل على ذلك قال : « هذه بليّة قد وقعتُ فيها وآمتُحِنتُ بها » . وكان في ظنّه أنّ أحدًا لا يعلم بوصول اليسع إليه . فجمع أهله وشاورَهم فقالوا : « لَا تُكسِبْنَا عداوةَ المشارقة ، فإنّه لا طاقةَ لنا بهم » . فردّ الجوابَ بأن يصل مَن يتسلّم اليسع وأهلَه وولدَه . فدعا المهديّ بأبي عبد اللّه فقال له : ما تجعل لمن دلّك على اليسع ؟ .

فقال : كلّ ما عندي يا مولانا ، وما أملِكُ إلا نفسي ، فإن ملّكني مولاي نفسي جعلتُها لَمن دلّني عليه وأوقَعه في يدي .

فأطلعه على الكتاب فسجد بين يديه شكرًا للّه تعالى . فأمره أن يبعث من يختاره فبعث أبا مديني ولهيصة .

قال المهديّ : « تَبيّنتُ في أبي عبد اللّه من غير أن يظهر به قولا ولا فعلا ، كراهية لأمر غزويه ، وإن يكن بلغ منّا هذه المنزلة » . وبيّن ذلك أنّ أبا العبّاس جعل يقول : « هذا جزاؤنا ، فعلنا وصنعنا » ، وأكثر مثلَ هذا بحضرة المهديّ حتى أغضبه وقال له : « آخرج ، فلا أقام اللّه دولةً تُقيمُها أنت وأخوك ! » .

فقال أبو عبد اللّه : وقد بلغت منه حتى أحوجته إلى هذا الكلام . ﴿ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ (البقرة ، 156) .

وحضر المائدة من ذلك اليوم وقد تغيّر وجهُه ولونه ، وظهر عليه ما حرّكه به أبو العباس .

وذكر القرطيّ (90) في تاريخه أنّ المهديّ كتب إلى القرامطة : « وأنا أحلف ، أيّها المؤمنون ، بأجلّ ما يحلف به ، أنّ فيما تلقّيته ممّا أطلَعَنا اللّه عليه

90 ـ القُرْطيّ : « نسبة إلى القرط الذي تأكله الدوابّ » : أبو عبد اللّه محمد بن سعد . مؤرخ مصري عاش في زمن العاضد الفاطميّ . وألّف « تاريخ مصر » بين سنتَي 558 و564 . انظر : آبن سعيد المغربي : المغرب (قسم مصر ، 267) والنجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة ، 22 هامش 2 .

من غَيبِه الذي استأثر به وآثر بعلمه أولياءه الذين ﴿ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة ، 38) ، أنه لا بدّ من أن تحلّ ولايتُنا بخضراء بني أميّة بالشام وزوْراء بني العبّاس بالعراق ، ويكون لنا من الخلفاء مثل ما كان لبني أميّة في العدد » . (قال) فقد واللّه كان جميعُ ما ذكره .

ووقّع المهدي لقاضي قضاته [ابن] ابي المنهال ، وقد أعادهُ إلى القضاء بعد عزله : إنّما عزلتُك للِينك ومهانتِك ، ورددتُك لدينك وأمانتك .

وكتب عبيد اللّه الى سعيد بن صالح بن سعيد بن إدريس بن صالح بن منصور صاحب مدينتيَ نكور وتمسيامان من بلاد المغرب يدعوهُ لطاعته ، وكتب في أسفل كتابه [طويل] :

فإن تستقيموا أستقم لصلاحكم وإن تعدلوا عني أر قتلكم عدلا
وأعلو بسيفي قاهرا لسيوفكم وأدخلها عفوًا وأملَؤُها قتلا (91)

91 ـ البيتان في البيَان المغرب لابن عذاري 178/1 مع جواب أهل نكور .

الأوثان في الجاهلية من خلال القرآن

بقلم : محمد المختار العبيدي

لم يكن للعرب في الجاهلية إلاه واحد يعبدونه ولا مناسك مشتركة يقومون بها وقت العبادة ، بل كان لهم آلهة كثيرة صنعوها بأيديهم وعبدوها خوفا وطمعا وقدموا لها الهدايا والقرابين تقربا وتزلفا ، وظلوا لها عاكفين وقت الحاجة . فكانوا يستمطرونها وقت الجفاف ويحلفون بها لتأكيد الأيمان ويسمّون أبناءهم بأسمائها تَيَمُّنًا وتبرّكا .

ولئن كانت ديانة العرب في الجاهلية على هذا النحو من البساطة فإنها تعكس عقلية الجاهلي الذي كان يحنّ الى قوة - فوق كل القوى - باستطاعتها في نظره حمايته من مصائب الدهر وكوارثه . لذلك كان يصطفي إلاهه من جملة آلهة كثيرة وينقطع الى عبادته حتى إذا وجد ما هو أحسن منه أو أشد شهرة أعرض عنه وولّى وجهه غيرَه كما تدلّ على ذلك الآية : « أَرَأَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَاهَهُ هَوَاهُ » (1) وقد قال السيوطي في شأن هذه الآية : « أخرج ابن المنذر وابن

(1) الفرقان/43 .

جرير عن سعيد بن جبير قال : كانت قريش تعبد الحجر حينا من الدهر فإذا وجدوا ما هو أحسن منه طرحوا الأول وعبدوا الآخَرَ » (2) .

وبقدر ما خاف الجاهلي من الدهر الغامض عبد الآلهة وقدّسها . لذلك كثرت الآلهة في الجاهلية وكاد يكون لكل بيت صنم يعبده أهل ذلك البيت زيادة على الآلهة المشتركة المعروفة وهي اللات والعُزى ومناة .

فتعدد الآلهة قديما إنما كان سببه حاجة الإنسان الى قوة قاهرة ـ مجسمة في أغلب الأحيان في ذلك الصنم الذي يصنعه بيده تقيه شرّ الكوارث والمصائب ، فلم يعبدها لذاتها بقدر ما عبدها لكونها في نظره الدرع الواقي من الأخطار والشرور والحِرْزَ الذي يَتَحَرَّزُ به مما قد يلحق به من أذًى مع كر الدّهور .

وقد سعى العرب في الجاهلية الى تجسيم الآلهة في أغلب الأحيان لأنهم كانوا يريدون أن يروها رؤية العين ويتبرّكوا بها ويطوفوا بها وقت الطواف . فلم يكن بمقدُورهم أن يتصوروا إلاها في المطلق « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ » (3) . ولعلّ في لجوئهم الى الحجارة والحديد والذهب والخشب يَنْحِتُونَ منها معبوداتهم تفسيرًا لهذه الرغبة في التجسيد . و « المطلق » بالنسبة إليهم إنّما هو الدهر الغامض بأرزائه وخطوبه . جاء في تفسير سبب نزول الآية « وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ » (4) أن « النِّسائي والبزار أخرجا عن أنس أنه قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا من أصحابه الى رجل من عظماء الجاهلية يدعوه الى

(2) السيوطي : أسباب النزول ص 662 مكتبة الملاح دمشق . دون تاريخ .
(3) الأنعام/103 .
(4) الرعد/13 .

الله فقال : إِيشْ ربك الذي تدعوني إليه أمن حديدٍ أو من نحاسٍ أو من فضةٍ أو ذهبٍ فأتى النَّبيَّ - صلعم - فأخبره فأعاد الثانية والثالثة فأرسل الله عليه صاعقة فأحرقته ونزلت هذه الآية : ويرسل . . . الآية » (5) .

وقد اقترن لفظ « دهر » عند العرب في الجاهلية بكلمة « ريب » . فخوفهم من الدهر ساقهم إلى عبادة الآلهة القادرة وحدها على الوقوف في وجه الدهر . لذلك جاء في القرآن على لسان العرب في الجاهلية : « وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ » (6) . وليس الدهر الأيامَ بنُهُرِهَا ولياليها فقط وإنما هو الأيام بأرزائها وخطوبها . جاء عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) أنه قال : « كان أهل الجاهلية يقولون إنّما يُهلكنا الليل والنهار فأنزل الله : « وقالوا ما هي إلا حياتنا . . . الآية » (7) .

وقد تجلى هذا الخوف من الدهر في الشعر الكثير الذي قاله الجاهليون في ذكر الخطوب عامة وفي الرثاء بخاصة . تقول الخنساء في شأن الدهر الرّياب :

[بسيط]

يا عين مالك لا تبكين تسكابا إذ راب دهر وكان الدهر ريّابا

ويقول المهلهل في رثاء أخيه كليب :

[خفيف]

ذهب الدهر بالسماحة منّا يا أذى الدّهر كيف ترضى الجماحا

---

(5) السيوطي : أسباب النزول ص 455 .
(6) الجاثية/24 .
(7) السيوطي : أسباب النزول ص 663 .

وقالت جليلة بنت مرة زوجة المهلهل ترثي كليبا وتشكو « غمّة الدهر » :

[رمــل]

جلّ عندي فعل جسّاس بنا غمّـة للدهـر ليست تنجـلي
يـا قتيـلا قـوّض الـدهـر بـه سقف بيتيَّ جميعـا من عـل
هـدمَ البيتَ الذي استحـدثتـه وانثنى في هـدم بـيتي الأوَّل

فليس غريبا أن خافت العربُ الدهر وحذرته لأنّهُ كان مصدر البلايا والرزايا وهو يخيّء للناس من المفاجآت ما لا يدرون . فالدهر « مريب » مزعج حامل للمكاره مكرهٌ عليها وهو « غمّة » تَقطع الأنفاسَ و « تذهب » إلى الأبد بمن حازوا الخلال والشمائل وهو « مؤذ » يخلّف في النفوس أسى ولوعة على المفقود وهو أيضا « مقوض البيوت » . فإذا كان الدهر بمثل هذه الصفات التي يراها فيه الشاعر الجاهلي حق للناس أن يحذروه ويتوقّوه ولهذا كله « ورد لفظ دهر ومرادفاته في الشعر الجاهلي مقترنًا بكلمة ريب أي تهديدات وهجومات غادرة . فقد اعتبرت العرب الدهرَ قوة معكرة لصفاء العيش » (8) .

فكان لجوء العرب الى آلهة مزعومة من باب الإحتماء والتّوقي . وهي آلهة لكثرتها وبساطتها قد أعرض القرآن عن تسميتها بأسمائها ـ إلا ما اشتهر منها ء فلم يأت الحديث عنها بذكر صفاتها لانتفاء الصفة عنها ولا بذكر أفعالها ومزاياها لآستحالة الفعل عليها وعجزها عن نفع الناس وإلحاق الضرر بهم . فلم تكن هذه الآلهة إلاّ « أسماء » سمّاها المشركون هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان . (9) .

---

(8) د . محمد عبد السلام : الموت في الشعر العربي من الجاهلية الى نهاية القرن الثالث الهجري ص 69 وما بعدها منشورات الجامعة التونسية 1977 .

(9) أنظر سورة الأعراف/71 وسورة يوسف/40 وسورة النجم/23 .

ويُرجع ابن الكلبي (10) صاحب « كتاب الأصنام » سبب عبادة العرب الأصنام لأنتقال بعض أولاد اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام من مكّة ظاعنين وقد ضاقت عليهم الكعبة بما رحبت فأخرج بعضهم بعضا « فكان الذي سَلَخَ بهم الى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكّة ظاعن إلاّ احتمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم وصبابة بمكة فحيثما حلّوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة » (11) . فكانت هذه العبادة نقطة البدء لعبادة مستفيضة للأصنام . فنسي الناس دين ابراهم واسماعيل عليهما السلام وتفرّغوا لعبادة الأوثان .

فلئن دلّ هذا الخبر على أنّ العرب كانت تبجّل الكعبة وتُجِلُّهَا الى حدّ أنّها كانت لا تظعن الاّ وحملت معها حجرًا منها لا خوفا من الدهر الريّاب وإنما تبرّكا بها وتَعَلُّقًا بالأرض الطيبة المهجورة فإننا نجد خبرا ثانيا لابن الكلبي نفسه يقول فيه : « ثم إنه مرض (لحيّ بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدي وهو أوّل من غيّر دين آسماعيل) مرضا شديدا فقيل له إنّ بالبلقاء من الشام حَمَّةً إن أتيتها بَرَأْتَ فأتاها فآستحمّ بها فبرأ ووجد أهلها يعبدون الأصنام فقال ما هذه فقالوا نستسقي بها المطرَ ونستنصر بها على العدوّ فسألهم أن يعطوه منها ففعلوا فقدم بها مكّة ونصبها حول الكعبة » (12) .

فللصّنم حسب ما هو وارد في هذا الخبر مقاليدُ السّماء التي تَنْحَبِسُ بإذنه وتَنْبَجِسُ بمشيئته وهو المستغاث وقت الحروب والمكاره ، فدوره يبقى دوما

---

(10) ابن الكلبي هو هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي وكنيته أبو المنذر . كان من رجالات الكوفة المعدودين وتوفي سنة 204 هـ . بلغت تصانيفه على ما هو مذكور في الفهرست لابن النديم 141 كتابا لم يحفظ لنا منها التاريخ إلاّ « كتاب الأصنام » و « كتاب نسب الخيل في الجاهلية والإسلام » و « جمهرة النسب » أنظر الدراسة القيمة التي قدّم بها الأستاذ أحمد زكي كتاب الأصنام وعرّف فيها بابن الكلبي مؤلفه . الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة 1384 هـ ـ 1964 م .

(11) المرجع السابق ص 6 .

(12) نفس المرجع ص 8 .

الوقاية وشد الأزر وتخفيف المصاب . وهو أيضا رمز العافية والشفاء إذ يبرىء العليل ويزيل الدّاء .

ومهما يكن من أمر هذه الأوثان فقد اعتبر القرآن واضعيها وسدَنَتَهَا وعبدَتَهَا مشركين لإشراكهم إيَّاهَا فيها لا يقبل الله الواحد فيه شريكا ، فقد كانت ابتهالات بعض القبائل العربية في الجاهلية تدل على ذلك ، من ذلك أن قبيلة نزار كانت تقول وقت العبادة : « لبّيك اللهم لبّيك ، لبّيك لا شريك لك ، إلا شريك هولك ، تملكه وما ملك » (12) .

ففي هذا التّسبيح طاعة وائْتِمَارٌ لرب واحدٍ من صفاته أنه مدبّرُ الكون ومَلِكُهُ إلّا أن هذا الإلاه يُعَاضِدُهُ حسب قبيلة نزار إلاه آخر أقلّ منه قدرة وأضعف شأنا لأنه منبثق عنه وليس له عليه ولا معه سلطان وهو الصنم أو الوثن .

وقد نصّ القرآن على هذا الإشراك إذ يقول : « وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ » (14) . فإيمان العرب قبل مَجِيءِ الإسلام كان مشوبا بإشراك بل أكثر من ذلك فلا إيمان من دون إشراك كما تدل على ذلك أداة الحصر : « ما . . . إلاّ » . فعبادة الأوثان بالنسبة إليهم هي دليلهم الوحيد على أن لهم ربّا يحميهم بالبيت وخارجه وأن لهم طقوسا وعبادات يؤدّونها لقوة مجسمة حاضرة حضورًا فعليًا ، وقد أرادوا هذه « القـوة » قريبة لا بعيدة ، تُرَى بالعين ولا يتعب العقل في تصوّرها وتمثّلها .

وقد عبدت العربُ في الجاهلية تماثيل وأنصابا مختلفة الألوان والأشكال فقد كان « هبل » وهو أعظم الأصنام المنصوبة بجوف مكة من عقيق أحمر على

---

(13) ابن الكلبي : كتاب الأصنام ص 7 .

(14) يوسف/106 .

صورة إنسان ، وكانت « اللاّت » صخرة مربعة الشكل منصوبة بالطائف وكان « ذُو الخلصة » مروةً (أي حجارة صلبة تعرف بالصّوان) بيضاء منقوشة عليها كهيئة التاج .(15) .

وليس غريبا أن كان الصليبُ هو الآخر وَثَنًا قَدَّسَتْهُ النّصارى ، فقد جاء في « لسان العرب » لابن منظور في شرح لفظة « وثن » أن عديًّ بن حاتم قال : « قدمت على النبي صلى الله عليه وسلم وفي عنقي صليب من ذهب فقال لي : أَلْقِ هذا الوثن عنك ، أراد به الصليب » (16) . وإذا أخذنا ببيت الأعشى الذي يقول فيه (متقارب) :

تـطـوف الـعـفـاةُ بـأبـوابه * كطوفِ النصارى ببيتِ الـوثنْ

يكون النصارى ـ وهم أصحاب دين سماوي قد نصبوا الصليب وعبدوه مثلهم في ذلك كمثل العرب في نصبهم للتماثيل . يقول ابن منظور معلقا على بيت الأعشى : « وكانت النصارى نَصَبَتْ الصّليب وهو كالتمثال تعظّمه وتعبده ولذلك سماه الأعشى وثنا » (17) .

فيمكن إذا آعتبار جميع الأنصاب مهما كان شكلها ومهما كانت المادة التي صنعت منها محرّمة سواء لُجيء إليها قصد التقرب إلى الله أو التشفع بها إليه عند الشدائد . ولعل الإفراط في تقديس هذه النصب والسعي الدائم الى التوسل اليها وخدمتها من قبل من سُمّوا بالسَّدَنَةِ هو الذي قاد عامة الناس الى

---

(15) ابن الكلبي : كتاب الأصنام ص 34 .
(16) ابن منظور : لسان العرب المجلد الثالث عشر ص 443 دار صادر بيروت . دون تاريخ .
* العفاة جمع مفرده عافٍ وهو كل طالب فضل .
(17) ابن منظور : لسان العرب المجلد الثالث عشر ص 443 دار صادر بيروت . دون تاريخ .

اعتبارها آلهة بكل ما في كلمة آلهة من معنى وحتى إن لم تكن آلهة بالمعنى الكامل فهي نائبة عن الإلاه القادر على النفع والضر .

والإشراك ـ عند الله ـ قمّة الكفر ومنتهاه لأنه وإن دلّ على إيمان الإنسان ـ الإنسان في كل آن وحين بوجود قوة أو قوى ـ حسبما يعتقد ـ تسيّر الكون وتدبّر أمره ، وإن دلّ أيضا على شعور الإنسان بالضعف أمام مصيبة الموت وأمام دفع الضرر والخطوب فإنه يدلّ أيضا على أن هذه الآلهة المعبودة عاجزة عن تدبير أمرها بمفردها وأنها تستعين في تسيير الكون بطائفة من المخلوقات فتجعلها همزة وصل بينها وبين من خلقت لكأنّها عجزت عن أن تحيط بكل شيء علما . لذلك عُدّ الإشراك كفرا لأنه نعت الله بما لا يمكن أن يُنعت به وهو العجز وتشريك المخلوقات « المخلوقة » في أمر الله الخالق . فمسألة الإشراك إذن هي من باب ضمّ العجز الى القدرة والنقصان الى الكمال والجهل الى الدراية والإهمال الى العناية .

والجدير بالذكر أن الأنصاب التي أتخذت في البدء رموزا مادية للإلاه قد أمست بالنسبة إلى أقوام من العرب عديدين بعد مدة من الإبتهال لها والعبادة آلهة حقيقية لا مجرد شفيعة أو نائبة عن الإلاه . وهذا التشبّث بالأنصاب راجع أساسا في نظرنا إلى السبب الذي قدّمناه آنفا وهو أن العرب في الجاهلية كانت تفضّل المرئي على المتصور والمحسوس على المجرّد والقريب على من بدا لبعضهم بعيدا .

ولئن اعتبرت عباد الآلهة المزعومة من قبل العرب قديما ضربا من الإحتماء والتّحرُّز والإستلطاف فيما قد تجري به صروف الدهر فإنها في القرآن عبادة باطلة ومَثَلُ المحتمي بالآلهة المصنوعة من الحجر أو الخشب أو الحديد أو حتى الذهب كمثل المحتمى ببيت العنكبوت . يقول الله تعالى : « مَثَلُ الَّذِينَ

اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » . (18) .

والجدير بالذكر أن كلمة « شرك » ومشتقاتها كثيرة الورود في القرآن بحيث يمكن القول بأن الشرك كان عقيدة عامة سائدة قبل عصر النبيّ صلى الله عليه وسلم ، الى جانب النصرانية التي انتشرت في بقاع محدودة هي نجران والحيرة وأرض طيء والغساسنة بالشام واليهودية التي كان مهدها يثرب واليمن وخيبر وتيماء . ولم يقصد بالشرك عقيدة بعينها ولا مجموعة من الطقوس دون سواها بل الشرك هو إشراك ما دون الله مع الله سواء كان هذا الدون صنما أو وثنا أو ملكا من الملائكة أو قوة من قوى الطبيعة . ويمكن أن نميز بين ثلاثة أنواع من الإشراك بالله بالإعتماد على ما جاء في القرآن :

1) الاعتراف بالله الواحد واعتبار الملائكة شفعاء عنده مع جعل الأوثان رموزا مادية للملائكة . قال الله تعالى على لسان الذين تقربوا الى الله بالملائكة : « مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى » (18) ، وقال : « وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا » (19) ، وقال : « ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ » (20) . فهذه آيات ـ وغيرها كثير تدل على أن من الناس من جعل بينه وبين الله وسيطا ليكون لَهُ عنده شفيعا . وقد رسخ مفهوم الوساطة أو الشفاعة في أذهان الكثير من عرب الجاهلية الى درجة أنهم نسوا عبادة الخالق وابتهلوا الى الملائكة وقدسوها ، ومن ثم نَهْيُ القرآن عن عبادتها ونَفْيُ النفع والضر عنها إذ الملائكة مخلوقات لا تقرب الى الله زلفى وليس باستطاعتها أن تنفع الناس شيئا ولا أن تضرهم . واعتبار الملائكة أربابا

(18) العنكبوت/41 .
(18) الزمر/3 .
(19) آل عمران/80 .
(20) سبأ/40 .

للشفاعة يؤكد ما ذهبنا اليه من أن العرب كانت تنشد إلاها « تدركه الأبصار » لا إلاها يقره العقل وتدل عليه حكمة خلق الكون والكائنات . فكانت العرب اذا حَلَفَتْ باللاّت أو العزى أو مناة ، لم تكن واحدة من هذه غريبة عنها فكلها آلهة ـ الى جانب كونها موجودة بالفعل ـ قادرة على أن تنفع وتضر وضرّها قريب لقربها منهم وكذلك سخطها . وما القرابين التي تهدى إلا دليل على رغبة الجاهلي في الإحتماء بها وتجنب غضبها .

2) عبادة الجن : الجن مخلوقات يعسر ضبطها بدقة وتعريفها بوضوح . وبالنظر إلى الآيات التي فيها ذكر للجن نفهم بيسر أن الجن فريقان ، فريق تمحض للشر الخالص وفريق تمحض للخير . إلا أن الغالب على هذا النوع من المخلوقات هو الشر والإيذاء ومن هنا جاء خوف الناس منها وتقديس فريق من العرب لها . وليس غريبا أن يكون إبليس والشياطين والعفاريت فصائل أخرى من فصيلة الجن . فقد عُدَّ إبليس « أبا الجن » (21) على الإطلاق والشيطان « إبليس » أيضا والعفريت هو « القوي الشديد » من الجن .

يقول تبارك وتعالى : « فَسَجَدُوا إلاَّ إبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ » (22) ، وقال : « قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ » (23) ، وقال أيضا : « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ » 24 .

وقد نفى سيد قطب في تفسيره للقرآن المعروف بـ « في ظلال القرآن » أن تكون الجن قد تمحّضت للشر أكثر من تمحضها للخير . بل أكثر من ذلك فهو يرى أن لها طبيعة مزدوجة كطبيعة الإنسان تماما ودليله في ذلك قوله تعالى

(21) السيوطي والمحلي : تفسير القرآن ص 8 .
(22) الكهف/50 .
(23) النمل/39 .
(24) الأنعام/112 .

على « لسان » الجن : « وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وِمِنَّا دُونَ ذَلِكَ » (25) وقوله : « وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ » (26) (المقصود بالقاسطين الجائرون بكفرهم) . يقول سيد قطب : « وهذا التقرير من الجن بأن منهم صالحين وغير صالحين مسلمين وقاسطين ، يفيد آزدواج طبيعة الجن واستعدادهم للخير والشر كالإنسان الاّ ما تمحّض للشر منهم وهو إبليس وقبيله وهو تقرير ذو أهمية بالغة في تصحيح تصورنا العام عن هذا الخلق فأغلبنا حتى الدارسين الفاقهين على اعتقاد أن الجن يمثلون الشر وقد خلصت طبيعتهم له . وأن الإنسان وحده بين الخلائق هو ذو الطبيعة المزدوجة » (27) . وهذا التفسير ـ رغم استناده الى آيتين من القرآن ـ غير مقنع لأن الآيات التي تذكر استكبار الجن عامة وإبليس بخاصة وتعنت هذه المخلوقات وكفرها وركونها الى الشر وتغريرها بالإنسان كثيرة جدا . فلم نر في القرآن صفات حميدة للجن الاّ في « صورة الجن » لسماع الجن الرسول ـ صلعم ـ يتلو سورًا منه وهو يؤم الناس في الصلاة فأعجبهم القرآن واطمأنوا الى معانيه ، وفيما عدا ذلك فالجن بالعصيان والإستكبار معروفون وبالشر موسومون .

ولئن كانت الإنس من لحم ودم فإن الجن « من مارج من نار » (28) أو من « نار السموم » (29) وقيل من الهواء وقيل نفوس بشرية أيضا . فقد عرف البيضاوي الجن بقوله : « والجن أجسام عاقلة خفية يغلب عليهم النارية أو الهوائية وقيل نوع من الأرواح المجردة وقيل نفوس بشرية مفارقة عن أبدانها

(25) الجـن/11 .
(25) الجـن/14 .
(27) سيد ططب : في ظلال القرآن المجلد السادس دار الشرق ص 3732 دون تاريخ .
(28) الرحمان/15 .
(29) الحجـر/27 .

وفيه دلالة على أنه عليه الصلاة والسلام ما رآهم ولم يقرأ عليهم وإنما اتفق حضورهم في بعض أوقات قراءته فسمعوها فأخبر الله به رسوله » (30) .

ولما كانت الجن مخلوقات تؤذي أكثرها مّما تنفع ـ كما دلّ على ذلك القرآن ـ وتسيء للناس ولا تحسن فقد خافها الإنسان وعبدها حتى ينجو من بطشها وغضبها .

ولم يعط ابن الكلبي ـ وهو كما لا يخفى أحد كبار ٱلْعِرِّيفِينَ بعبادات العرب في الجاهلية ـ صورة واضحة للجن ، فلا نعلم بالضبط إن كانت العرب عبدت الجن عن طريق الأوثان باعتبارها رموزا لها أو أنها عبدتها في سرها خوفا منها ، فكانت تشخص بأبصارها الى ما لا يُرى ، إذ الجن ـ كما سبق أن ذكرنا ـ مخلوقات هوائية أو نارية أو أرواح مفارقة للأبدان . .

وقد اكتفى ابن الكلبي بالقول : « وكانت بنو مليح من خزاعة وهم رهط طلحة الطلحات يعبدون الجن وفيهم نزلت « إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ » (31) . ويمكن تفسير سكوت ابن الكلبي عن مسألة الجن ـ باستثناء الملاحظة التي ذكرناها له في شأنها ـ بكونه خصص كتابين كاملين للجن ذكرهما الأستاذ أحمد زكي محقق « كتاب الأصنام » في قائمة مؤلفات ابن الكلبي نقلاً عن فهرست ابن النديم ؛ وهي مؤلفات ضاع أكثرها من جملتها « كتاب الجن » و« كتاب أخبار الجن وأشعارهم » (32) .

ومثلما نفى القرآن عن الشركاء النفع والضر فقد نفى عن الجن الفعل والحركة والقدرة على الإيذاء . وشدّد النكير في آيات كثيرة على عبدة الجن وحقّر آلهتهم ونفى أن يكون لها اقتدار على البطش بالناس كما كان يُعتقد .

(30) تفسير البيضاوي ج 154/5 .
(31) ابن الكلبي : كتاب الأصنام ص 34 .
(32) المرجع السابق ص ص 74 ـ 75 .

ولعل أحسن ما يدلّ على ذلك هذه الآية المتكونة من أربع فواصل كل واحدة منها مبدوءة باستفهام « أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا . . . الآية » (33) .

إن العبارة « أم لهم أيد يبطشون بها » توحي بذاك الخوف من الآلهة المعبودة فذكّر القرآن عبدة الجن والمشركين جميعا بأن الشركاء ليس لهم أيد حتى يبطشوا بها ولا أعين ليروا بها كما أنهم عديمو السّمع فأنّى لهم نفع الناس أو ضرّهم ؟

3) **إشراك ما لا يعقل ولا يسمع** : وهي عبادة كانت متفشية عند العرب في الجاهلية وقد عُدّ الجامد عند طوائف كثيرة من العرب إلاها كاملا لا مجرّد رمز لإلاه كامل . وهذه العبادة سببها اعتقاد سَادَ آنذاك وهو أن ما لا يعقل ولا يسمع قادر على أن ينفع ويضرّ ، وبالإبتهال وحده الى هذا المعبود يستطيع المرء أن يمحو خطيئة أو يُبعد خطبا أو يستدر عطفا ، لذلك أكثر القرآن عند الحديث عنه من استعمال « ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم » وشدّد النكير مرّة أخرى على عبدة الجامد وقوّى التنكير باستعمال الأسلوب الساخر ليرغب الناس عنه كما يدلّ على ذلك نصّ هذه الآيات :

« قُلْ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ » (24) ،

« قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا » (35) ،

« يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ » (36) .

---

(33) الأعراف/195 .
(34) الأنبياء/66 .
(35) الأنعام/71 .
(36) الحج/12 .

وتجدر الإشارة الى أن القرآن نفى عن هذه الآلهة كل قيمة فبين للنّاس أن آلهتهم عاجزة عن الفعل قاصرة عن الحركة وحتى إن عُدَّتْ آلهة فإن فوقها إلاها أقوى وأكبر . وقد تدعّمت هذه الفكرة في جميع الآيات بالعبارة « من دون الله » . فهذه العبارة لا تعني عبادة إلاهٍ غير الله فقط ، وإنما تعني أيضا أن كل ما سواه هو « دونه » عملاً ـ إن صحّ أن يكون له عمل ـ ودونه صفاتٍ إن كانت له بحق صفات .

وقد صرّح القرآن بأنّ من جُعِلُوا أربابًا « لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا (32) لأنّه لوكان زمام الكون ومصائر الناس بأيدهم لنفعوا أنفسهم بدرجة أولى . أفمن الجائز أن ينفعوا غيرهم وأنفسهم أحقّ بالنفع ؟ وهل من الجائز أيضا أن يضرّوا غيرهم وهم عاجزون حتى عن دفع الضرّ عن أنفسهم ؟

يمكن أن نستنتج من هذا التقسيم الثلاثي للآلهة المعبودة وبالإستناد الى ما جاء في القرآن أن الآلهة في الجاهلية لم يكن لها جميعا نفس القيمة عند الجاهليين . فالفرق جلي بين الآلهة الشفيعة ـ هي شفيعة حسبما تعتقد طائفة من العرب ـ التي تتوسط للإنسان خيرا عند الله ، والآلهة الشريكة التي تشترك ـ حسب اعتقاد طائفة أخرى من العرب ـ مع الله في تدبير الكون وتسييره ، والآلهة « الكاملة » التي آمن بها نفر من العرب في الجاهلية ورأوا أن الخلق لها والمصائر بأيديها .

واعتماعا على هذا نفهم لماذا لم يسمّ القرآن هذه الآلهة بأسمائها ـ فيما عدا اللات والعزّى ومناة ووَدّ وسُوَاعَ ويَغُوث ونَسْر ويَعُوق بل أعطاها نعوتا وصفات هي النعوت والصفات التي أعطاها إياها عبدتها وَسَدَنَتُهَا . فكانوا يرون فيها الكمال ولا يرى اللّهُ وينسبون اليها النفع والضر والإيذاء والبطش

(37) الرعد/16 .

ولا ينسب اللَّهُ اليها من ذلك شيئا . فجاء الحديث عنها في أسلوب ساخر متهكم وكثر استعمال العبارات والتراكيب التي تفيد التبكيت والتعجيز من قبيل : « هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده ؟ » (33) ، أو : « أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ ؟ » (34) .

وقد جمع لنا القرآن صفات هذه الآلهة المعبودة في الآيات القرآنية عامة والمكية منها بخاصة باعتبار أن الفترة المكية كانت فترة التبشير بالدين الجديد وحثِّ الناس على الإعراض عن عبادة الأوثان ، فاشتد فيها الصدام وكثرت المحاجّة بين الرسول صلى الله عليه وسلم والمشركين من قومه .

لقد سُمّيت الآلهة أندادا في الآيات (البقرة/22 ، البقرة/165 ، إبراهيم/30 ، سبأ/33 ، الزمر/8 ، فصّلت/9) .

ومما يلاحظ في هذه الآيات أن كلمة « أنداد » جاءت فيها مقترنة بعبارة « وجعلوا لله » في صيغة المفرد حينا وفي صيغة الجمع أحيانا أخرى . وَالجمع يتوزّع على جمع المتكلم (نجعل له) والجمع المخاطب (تجعلون) والجمع الغائب (وجعلوا له) . وجاءت هذه العبارة منفية في صيغة الجمع المخاطب (فلا تجعلوا) . واقترنت كلمة أنداد مرّة واحدة بعبارة « من يتخذ من دون الله » .

وليس غريبا أن يستعمل القرآن في هذه الآيات فعليْن من أفعال التحويل (اتخذ ـ جعل) ليفيد تحويل ما لا يتحول . فهذان فعلان استعملا لغير غايتها الأصلية باعتبار أن غير العاقل تحول عند الجاهليين إلى عاقل وأن المخلوق انقلب خالقا . وليس في هذه الآيات تعجيز أو تبكيت وإنما فيها تهكم من المشركين واستخفاف بصنيعهم المتمثل في جعل غير الأنداد أَنْدَادًا لله .

(38) يونس/34 .
(39) يوسف/39 .

ولعل أهمّ ما يمكن أن نقف عليه فيها وننبه إليه هو أن فعليْ « اتخذ » و « جعل » استعملا ليفيدا معنى معينا هو - إلى جانب التغيير والتحويل - الطروء والحدوث لما ليس له في الوجود أصل مع عدم ضمان دوامه واستمراره . ويؤكد ما نذهب اليه ، ما سيؤول اليه أمر هؤلاء الأنداد فيها بعد عندما سيأتي الإسلام ويدعو - فيها سيدعو إليه - الى عبادة إلاه واحد والإعراض عما سواه من المعبودات الأخرى .

وسميت الآلهة شهداء : (البقرة/23 ، الأنعام/150) . والمقصود بالشهداء « الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى على زعمكم . . . ليعينوكم » (35) . وقد ورد في الآيتين المشار إليهما عبارة « أُدْعُوا شهداءكم » وهي عبارة قصد بها تبكيت وتعجيز الذين اعتقدوا أن الأصنام ستكون شاهدة لهم عند الله على أن ما كانوا يصنعون هو الحق ولا حق سواه .

ونجد طائفة من الأسماء الأخرى التي لئن آختلفت في ظاهر القول فإن معانيها واحدة أو تكاد . فقد سميت الآلهة أيضا :

شفعاء (الأعراف/53 ، الشعراء/100 ، المدثر/48 ، الأنعام/51 ، الروم/13 ، الأنعام/94 ، يونس/18 ، الزمر/43) .

وسميت أربابا (يوسف/39 ، آل عمران/64 ، آل عمران/80 ، التوبة/31) .

وسميت شركاء لاعتبارها شريكة لله في الملك (الروم/13 ، الأنعام/94 ، الأنعام/100 ، يونس/66 ، الرعد/16 ، الرعد/33 ، القلم/41 ، الأعراف/195 ، النحل/86) .

---

(40) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي ج 114/1 بيروت . دون تاريخ .

وسميت آلهة . وقد استعمل القرآن في شأنها المفرد أحيانا (إلاه) والجمع أحيانا أخرى (آلهة) . وتعتبر لفظة « إلاه » و« الله » من أكثر المفردات ورودا في القرآن لذلك يحسن الرجوع اليها فيه .

وسميت أولياء في أكثر من أربعين آية نذكر منها (آل عمران/28 النساء/76 النساء/89 النساء/139 النساء/144 المائدة/51 المائدة/57 المائدة/81 الأعراف/3 الأعراف/27 الأعراف/30 .

يرى محمد عزة دروزة أن الآلهة التي ذكرنا لم يكن لها من دور سوى الوساطة لا غير ، فهي تتوسط بين الإنسان وربه لتطلب له عنده الغفران أو الإستنصار أو المساعدة . يقول : « تعابير الشفعاء والشهداء والأولياء تتضمن معنى التوسّل والتوسط والإستنصار أو الحاجة الى المساعدة والتقرب عند الله كما هو المتبادر . والشهداء كالسّدنة المحافظين على البيوت المنقطعين لخدمتها » (36) .

يمكن أن نستنتج مما تقدم أن أكثر الآلهة شيوعا عند العرب في الجاهلية الآلهة المجسمة . وهي آلهة صنعها الجاهلي بيده كما سبق أن ذكرنا وقد توسّم فيها الخير وجعلها قريبة منه تظعن معه إذا ظعن وتستقر باستقراره ، فكان يجد في قربها منه حاميا له وواقيا من الأخطار والشرور . وكان الإيمان بإلاه واحد غير مجسّم يتعالى عن الشّبه مع الإنسان وجميع الكائنات من الأمور الصعبة التصوّر لحاجة العربي قديما الى تحقيق غايات عاجلة لا تتحقق في نظره إلا بالتوسل والعبادة ولحرصه الشديد على إيجاد قوة مادية يراها رؤية العين ويتحسسها بيده يكون باستطاعتها أن تَرُدَّ ريب الدهر أو تخفّف من وطأته .

---

(41) محمد عزة دروزة : عصر النبي وبيئته قبل البعثة ط 2 ص 531 وما بعدها . دار اليقظة العربية بيروت 1384 هـ 1964 م .

فكان يرى في الأصنام والأوثان والنصب وما شابهها خير واق له من صروف الدهر ونوائبه .

ومهما كانت قيمة الآلهة التي عبدتها العرب فهي لم تبلغ من الشأن والقيمة ما بلغته آلهة الإغريق في القديم . فقد عظّم الإغريق آلهتهم وشيّدوا لها الهياكل وأقاموا التماثيل واختلقوا حولها الحكايات والأساطير فكانت آلهتهم إلى جانبهم في حلّهم وترحالهم وفي حروبهم وأفراحهم وفي جميع مواسمهم وأعيادهم . وقد آختص كل إلاه بصفة من الصفات فكان للخير إلاه وللشر إلاه وللجمال إلاه وللخمر إلاه وهكذا . فوجود الآلهة عندهم لم يفرضه الخوف من المصير ولا الحاجة الى دفع شر متوقّع وإنما حتّمه شعور الإغريق الحاد بضرورة وجود آلهة لا تكتمل صورة الإنسان الاّ بها ولا يُعرف الكمال الا بواسطتها . أما الجاهلي فلم يلجأ إلى الآلهة إلا لخوفه من الدهر الرّياب ففكّر في نفسه قبل أن يفكّر في آلهته وسعى الى صون ذاته لا إلى صون آلهته والتضحية من أجلها فلم يقدّمها لذاتها بقدر ما قدمها لكونها قادرة في نظره على دفع الضر عنه .

فإلاه العربي في الجاهلية أوجده الخوف من المصير الغامض والخطب المتوقع ولم يوجده إقتناع ديني بضرورة وجود إلاه هو الأقوى والأكبر والأكمل .

محمد المختار العبيدي

أثر رواية « رفائيل » (1) للامارتين (2) بترجمة أحمد حسن الزيّات في قصيدة « صلوات في هيكل الحب » لأبي القاسم الشابي

بقلم فؤاد القرقوري

لا شكّ في أنّ المتحدّث عن « المؤثّرات القوميّة والأجنبيّة » في أدب أبي القاسم الشابي لا يأتي بدعًا من القول والفعل . فقد تعوّد دارسو أدب أبي القاسم أن يستحضروا هذه « المؤثّرات » : منهم من يكتفي بالإشارة العابرة لكأنّه يريح ضميرا ، ومنهم من يعمّق البحث ، ويطيل التنقيب فيتتبّع « مصادر » أدب الشابي « القوميّة » « والأجنبيّة » ويصنّفها وينتهي إلى ما ينهيه إليه التتبّع والتّصنيف من نتائج . (3) .

---

1 ـ «Raphaël» : رواية نشرها لامارتين سنة 1849 (انظر المقدمة التي قدّم بها Jean des Cognets روايتي «Graziella/Raphaël» Editions Garnier Frères - Paris - 1960, p I).

(2) Lamartine : (1790 ـ 1869) من مشاهير الرومنطيقيين في الأدب الفرنسي .

(3) نشير خاصّة الى البحث الموسوم بـ « محاولة في ضبط مصادر أدب الشابي » والذي أعدّه عمر الإمام باشراف الأستاذ منجي الشملي لنيل شهادة الكفاءة في البحث (السنة الجامعية 1976 ـ 1977) .

والحقيقة أنّ أبا القاسم قد كفى الباحثين ـ في هذا المجال ـ مؤونة التّخمين والظنّ والإفتراض والترجيح . فهو في « الخيال الشعري عند العرب » وفي « المذكّرات » و « الرسائل » يصرّح بـ « مصادر » رؤيته للأدب والفنّ والوجود . وهو يصرّح بهذه « المصادر » تصريح المفتخر المعتزّ لأنّه كان ينطلق في هذا التصريح من رؤية عالميّة للأدب والفكر عبّر عنها مثلا في « الإلمامة » (4) التي قدّم بها ديوان « الينبوع » للشاعر المصري أحمد زكي أبي شادي .

أبو القاسم لم يكتم إذن « مصادره » ، وتصريحه بها أغرى بعض الدّارسين بتتبعّ آثارها فيما خلّفه الشاعر الفتى من شعر ونثر . فإذا نتيجة بحثهم أنّ أثر جبران خليل جبران في أدب الشابي كبير يكاد يحجب آثار غيره من الأدباء العرب والأجانب . يقول خليفة محمد التليسي مثلا : « إن الشابي قد تأثّر بالأدب المهجري وتأثّر بجبران بنوع خاصّ . والباحثون في حاجة إلى أن يلتفتوا إلى أدب جبران أكثر من أيّ أديب آخر . وهم في غنى عن التخبّط والتعسّف والتعويل على الظنّ والتخمين . فأسلوبه النثري متأثّر بجبران وأسلوبه الشعري متأثّر بجبران . . . » (5) .

والحقيقة أنّ قول التليسي نموذج من الإستنتاجات التي اطمأن إليها معظم الدّارسين في منتهى حديثهم عن تأثر الشابي بـ « مصادره » . (6) والرأي عندنا أن هؤلاء الدّارسين لم يستقم لهم منهج البحث في هذا المجال

---

(4) انظر نصّ هذه « الإلمامة » ـ وهي بعنوان « الأدب العربي في العصر الحاضر » ـ في كتاب « آثار الشابي وصداه في الشرق » ، أبو القاسم محمد كرّو ، بيروت ، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ، الطبعة الأولى ، 1961 من ص 114 إلى ص 125 .

(5) « الشابي وجبران » الدار العربية للكتاب ، الطبعة الرابعة ، 1978 ص 58 .

(6) انظر مثلا الفصل الذي عنوانه « الشابي والمهجر » في كتاب « شعب وشاعر » لنعمات أحمد فؤاد ، الدار العربية للكتاب ، الطبعة الثالثة ، 1977 . وفي هذا الفصل محاولة للإحاطة بهذا الموضوع .

فجانبوا الصّواب . ومنهج البحث لم يستقم لهم لأنهم لم ينطلقوا من نصوص الشّابي باعتبارها إنشاءً متنوّع الأغراض متعاقبا في الزمن . نظر معظم الباحثين في أدب الشابي نظرة شاملة وتحدّثوا عنه مدوّنةً فوقعوا في التعميم .

صحيح أنّ حضور جبران واضح في جانب ممّا كتب الشابي . وهو أحيانا حضور كثيف نكاد لا نتبيّن أثر غيره معه . ولكنّ الأقرب إلى اليقين أيضا أن جانبا آخر ممّا كتب الشابيّ لا يحتلّ فيه جبران هذه المنزلة بل يخلي فيه المكان لغيره ممّن تأثّر بهم أبو القاسم فيصبح حضوره كرجع صوت بعيد ، لا تكاد الأذن تلتقطه ، فهو غير ذي دلالة .

ما قول بعض الدّارسين إذن في أنّ معظم ما كتبه الشابي من قصائد في الحبّ والمرأة لم يتأثر فيه بجبران تأثرا عميقا مثلما بدا لهم ؟ بل ما قولهم في أنّ أشهر قصائد الحبّ والمرأة عند الشابي نعني « صلوات في هيكل الحبّ » تأثر فيها أبو القاسم برواية « رفائيل » للامارتين أكثر من تأثّره بـ « الأجنحة المتكسرة » لجبران خلافا لما ارتاحوا إليه ؟ (7) .

قد لا يرضي هذا الإفتراض ما ألفه بعض النقاد والباحثين من أحكام وما اِطمأنوا إليه من نتائج . لكن الحقيقة لا تحفل بالسخط أو الرضى . والحقيقة لا سبيل إلى إبرازها إلاّ باستنطاق التاريخ والوثائق وبممارسة النّصوص .

وأوّل ما يفيدنا به التاريخ وتسعفنا به الوثائق أنّ معرفة الشابي أدبَ جبران يرجع عهدها إلى حوالي سنة 1925 باعتراف صاحبه الحليوي (8) .

---

(7) انظر مثلا « الشابي وجبران » خليفة محمد التليسي ص 122 .

(8) انظر مقدمة « رسائل الشابي » اعداد محمّد الحليوي ، تونس ، منشورات دار المغرب العربي ، الطبعة الأولى ، جانفي 1966 ص 11 .

والحليوي يشير إلى أنّ هذا التاريخ كان بداية « اكتشافه » هو وصاحبُه « العواصف » و« الأجنحة المتكسّرة » لجبران بالإضافة الى كتب أخرى للمازني والعقاد ونعيمة . (9) .

وما من شكّ في أنّ اكتشاف الشابي أدب جبران بوجه عام خلّف في نفسه آثارًا تتجلّى تارة في « الخيال الشعري عند العرب » وتارة أخرى في جانب من أشعار « أغاني الحياة » ومن « المذكّرات » و« الرسائل » .

وما من شك أيضا في أنّ « الأجنحة المتكسّرة » بوجه خاص قد نالت إعجاب الشاعر الفتى ، وفي أنّ هذا الإعجاب هو الذي جعله ينوّه بها ويورد شاهدا منها في « الخيال الشعري عند العرب » (10) . ومعلوم أنّ هذه الرواية (11) نشرها جبران سنة 1912 (12) وأنّها تروي قصة حب يشقى فيها الحبيبان ، وأنّ جبران أحد هذين الحبيبين اللذين منعتهما التقاليد الإجتماعيّة ومنعهما القدر أيضا من بلوغ السعادة التي كانا ينشدان . ولكنّ الأهمّ من هذا أن هذه الرّواية تضمّنت رؤية جديدة للحبّ فيها تقديس للمرأة فهي كائن من نور تقام له الهياكل ويسجد لجماله ، وفيها أيضا تصوّر سام للحبّ فهو شعلة سماوية تطهّر النفس وتزكّي الوجود وتفتح أبواب السعادة المطلقة . (13) .

لكنّ التاريخ يفيدنا أيضا بأنّ الشابي اكتشف بعد ذلك رواية « رفائيل » للامارتين التي عرّبها أحمد حسن الزيات ونشرها في سنة 1926 . (14)

---

(9) المرجع نفسه .

(10) « الخيال الشعري عند العرب » أبو القاسم الشابي ، تونس ، الشركة القومية للنشر والتوزيع ، 1961 ص 91 .

(11) و (12) انظر « المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران » تقديم وتنسيق ميخائيل نعيمة ، بيروت ، دار صادر ، ص 17 . وفيها يبدي نعيمة بعض الإحتراز من اعتبارها رواية .

(13) انظر مثلا « المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران » ص 169 و ص 170 .

(14) انظر : «Le Roman, le Conte et la Nouvelle dans la Littérature Arabe Moderne» Henri Pérès, Extraits des Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, Tome III, 1937, p 35 —

ومعلوم أيضا أنّ « رفائيل » قصة حبّ أو ترجمة ذاتية (15) فيها ما في « الأجنحة المتكسرة » من تصور للحبّ وللمرأة . ولسنا نعرف تدقيقا متى اطّلع الشابي على هذه الرواية . لكنّنا متأكّدون من أنّه طالعها قبل إلقاء محاضرته عن « الخيال الشعري عند العرب » في سنة 1929 . والدليل على هذا أنّه استشهد بفقرات من « رفائيل » في هذه المحاضرة .

اطّلاع الشابي على « الأجنحة المتكسرة » إذن متقدّم في الزمن على اطّلاعه على رواية « رفائيل » ، والمتأخّر من المطالعات قد يكون ألصق بالنفس وأبعد فيها أثرا . لذلك أشاد أبو القاسم بلامارتين وبروايته « رفائيل » أكثر من مرّة في « الخيال الشعري عند العرب » (16) في حين لم يذكر جبران و « الأجنحة المتكسرة » إلاّ مرّة واحدة . ولذلك أيضا قدّم في مجال الإشادة والتنويه لامارتين على جبران و « رفائيل » على « الأجنحة المتكسرة » في الفصل الذي عقده للحديث عن « الخيال الشعري والمرأة في رأي الأدب العربي » (17) . وهذه حجة أولى على أن تأثّر الشابي « برفائيل » كان أجدّ في نفسه وأوضح من تأثّره « بالأجنحة المتكسرة » .

وقد تبدو هذه الحجّة لبعض الدّارسين افتراضا شكليّا . لكن ماذا عسانا نقول ونحن نقرأ مذّكرة من مذكرات أبي القاسم كتبها بتاريخ 9 جانفي 1930 وقال فيها من جملة ما قال : « كان الوقت أصيلا والشمس تلقي على أشجار البلفدير حلّة ذهبية ساحرة وأنا ورفيق لي جالسان إلى مقعد من مقاعد البلفدير . . . وفي يميني كتاب « رفائيل » الذي رسم فيه لامارتين صورًا من شبابه الزاخر بالعواطف والأحلام . . . » (18)

(15) انظر مقدمة «Graziella/Raphaël» ص I .

(16) انظر « الخيال الشعري عند العرب » ، أبو القاسم الشابي ص 65 وص 90 وص 110 .

(17) انظر المرجع نفسه ص 90 .

لقد طالع الشابي « رفائيل » قبل إلقاء محاضرته ومع ذلك عاد إليها منْ جديد يحملها معه في نزهة لكأنّه بقي في نفسه شيء منها فأصبحت مطالعته لها معاشرة. أفلا يكون لما نطيل معاشرته أثر كبير فينا؟ بلى!

لكن ما سرّ هذه المعاشرة؟ سرّها أنّ الشابي وجد في « رفائيل » قصته هو ذاته. نظر في الرواية فإذا عنوانها مزدوج على هذا النحو: « رفائيل، صحائف سنّ العشرين »، وكان الشابي حين اكتشف هذه الرواية قد أدرك العشرين أو ما يقاربها وكان حين عاد إليها قد تجاوز العشرين قليلا. وأيّ بأس في أن تزيد العشرون قليلا أو تنقص قليلا؟ فهي العشرون دائما بوهجها وأحلامها! ثم أخذ يقرأ الرواية فإذا بطلها يشكو مرضا جثمانيا ونفسيا (19) تماما كالشابي الذي بدأ مرض القلب و« مرض العصر » يستفحلان به (20).

وتقدّم أبو القاسم في قراءة الرواية فإذا بطلها « رفائيل » من ذوي السوابق في الحب البائس. أحبّ فيما بين الصّبا ومطلع الشباب الفتاة الإيطالية « أنطونين » فلم يكن حبّها « إلاّ نزوة فتانة من نزوات القلب، وزهرة ريّانة من زهرات النفس أعجلها القدر عن شهود الربيع . . . » (21). أفلا تذكّر هذه « الزهرة الريانة » أبا القاسم بـ« ريحانته الجميلة التي أنبتتها في سبيله أنامل الحياة » (22) لكن القدر منعها من « شهود الربيع » أيضا؟

ولا شك في أنّ أبا القاسم وجد ـ بعد هذا ـ في المحنة المادية التي امتحنت بها عائلة « رفائيل » ما حلّ بعائلته هو أيضا إذْ فجعت في عائلها سنة

(18) « مذكرات الشابي » أبو القاسم الشابي، تونس، الدار التونسية للنشر ص 40.
(19) انظر « رفائيل » ترجمة أحمد حسن الزيات، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثامنة، 1967 ص 39 وص 40 وص 41 . . .
(20) انظر « الشابي من خلال يومياته » محمّد فريد غازي، تونس، الدار التونسية للنشر.
(21) « رفائيل » ص 48.
(22) « مذكرات الشابي » ص 10.

1929 (23) ، فتبدّلت سعادتها شقاء . ثم ألم يكن « رفائيل » شاعرا في بدايته ؟ ألم يكن يحلم بطبع أشعاره ؟ وأبو القاسم ؟ ألم يكن أيضا شاعرا فتى ؟ وأيّ شيء أحبّ إلى نفس شاعر فتى من الحلم بطبع أشعاره وإخراجها إلى الناس ؟

التماثل واضح جلي إذن بين بطل لامارتين وأبي القاسم نفسه . أفلا يكفي هذا التماثل تبريرا لميل الشابي إلى رواية « رفائيل » ودليلا على استقرارها في وعيه وفي لا وعيه على النحو الذي كان له عميق الأثر في قصائده التي كتبها في المرأة والحبّ بعد سنة 1929 ؟

ثم كانت سنة 1931 و « تجلّت » لأبي القاسم الشابي السائحة الإنكليزية الرّسامة (24) فكتب قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » مثلما « تجلّت » من قبله لرفائيل « جوليا شارل » الشابة الفرنسية الأجنبيّة التي جاءت إلى مدينة « إكس » مصطافة مستحمة تطلب شفاء لما بها من علّة فبعثت في « رفائيل » « ميت الأصداء » ثم ماتت !

فَلِمَ لا تكون قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » شكلا من أشكال « المعارضة » لرواية « رفائيل » ؟

أمّا « الأجنحة المتكسرة » فقد كان دورها في أنّها هيّأت الشابي لقراءة « رفائيل » وغير « رفائيل » على نحو ما أشار إلى ذلك الحليوي إذْ قال : « كما

(23) انظر « أبو القاسم الشابي : حياته وشعره » زين العابدين السنوسي ، تونس ، الدار التونسية للنشر 1980 ، ص 49 .

(24) انظر « صور غريبة للشابي » محمد الحليوي ، مجلة الفكر ، العدد 8 ، ماي 1960 ، ص 20 و ص 21 .

أنّ جبران أغرى الشابي بالبحث عن الأدب الرومنتيكي المترجم للعربيّة . » (25)

ولعلّ الشابي رأى في « رفائيل » الأصل وفي « الأجنحة المتكسرة » رجع الصّدى . فَلِمَ يميل عن الأصل إلى رجع الصدى ؟

ظفر أبو القاسم الشابي إذن في رواية « رفائيل » برؤية جديدة للحبّ وللمرأة كما أسلفنا ، فتأثّر بهذه الرؤية أيّما تأثر ، فانعكس هذا التأثر واضحا جليا على جانب كبير من شعره وعلى قصيدة « صلوات في هيكل الحب » بصفة خاصة . ومن خامره شك فدونه المقارنة بين النصوص يقطع بها قطع اليقين .

ا المقارنة بين رواية « رفائيل » وقصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » في مستوى المعاني

رواية « رفائيل »	رقم الصفحة	قصيدة « صلوات في هيكل الحب »
1 ـ حالة العاشق قبل العشق : « مثل هذا البلد وهذا الفصل وتلك الطبيعة وذلك الخمود الذي استولى على كلّ ما يحيط بي من الأشياء لمّا ينسجم مع نفسي الخامدة وشبابي العاطل انسجام النغمات في اللحن الجميل . ولقد زدت بهذه البيئة همودا على همود وغرقت في بحر لجّيّ من الحزن ، غير أنّه حزن حيّ ملؤه التصوّر والتأثّر	39	وارحميني فقد تهدّمت في كو نٍ من اليأس والظلام مشيد أنقـذيني من الأسى فلقـد أمسيت لا أستطيع حمل وجودي في شعاب الزمان والموت أمشي تحت عبء الحياة جمّ القيود وأماشي الـورى ونـفسي

(25) « رسائل الشابي » ص 11 .

رواية «رفائيل»	رقم الصفحة	قصيدة «صلوات في هيكل الحب»
والإتصال الوثيق باللانهاية والضوء الشاحب في العين والأمل الخائب في النفس . . . هو داء من أدواء الإنسان . وكنت قد لقيت وأنا أجتاز «شمبيري» صديقي لويس . د . فوجدته على الحال التي أنا فيها : جبين متغضن من سخف الحياة وصدر متقبض من مضّ الحوادث وعبقرية مدفونة في ضلال المجتمع وجثمان مرهق بخواطر النفس . . . »		كالقبر وقلبي كالعالم المهدود ظلمة ما لها ختام وهول شائع في سكونها الممدود وإذا ما استخفني عبث الناس تبسمت في أسى وجمود
2 ـ ماهية المرأة والحبّ		
● المرأة السرّ		
«. . . هذه المخلوقة التي جلّت بحنانها عن أن تكون إلاهاً وسمت بقداستها عن أن تكون إمرأة ، فسميتها في نفسي بالسرّ . . . »	121	أي شيء تراك ؟ هل أنت «فينيس» تهادت بين الورى من جديد أم ملاك الفردوس جاء الى الأر ض ليحيي روح السلام العهيد ؟ أنت ما أنت ؟ . . . .
● المرأة فوق الرسم البشري		
«. . . قسامة بارعة وجهارة رائعة وجمال لا تعلق به قريحة مصوّرولا تسمو إليه مخيلة شاعر . . . »	45	أنت... ما أنت؟ أنت رسم جميل عبقري من فن هذا الوجود
● المرأة الغموض		
« لم يلاقني هواها في خطوة أو نظرة أو فكرة حتى كنت أتوقاه فلا ألقاه ، وإنما كان أشبه بالغاز المنتشر في الجوّ يهاجمني	47	فيك ما فيه من غموض وعمق . وجمال مقدس معبود

رواية «رفائيل»	رقم الصفحة	قصيدة «صلوات في هيكل الحب»
من كلّ مكان : في السماء والماء ، في الهواء والضياء ، في وحدتي القابضة ، في مشابهتي لهذه الفتاة الغامضة . »		
● المرأة الطبيعة		
«كأني أريد أن أعانق الطبيعة وأشكرها على أن تجلّت بأنوارها وأسرارها وحياتها وجمالها في هذه المرأة الفاتنة . . . »	69	أنت روح الربيع تختال في الدنيا فتهتزّ رائعات الورود
● المرأة الأنشودة والقصيد		
«إنما هي شعر بغير وزن وغناء من غير مزهر . . . وكانت نفسها سلّما موسيقيا لا حدّ لدرجاته ولا قيد لنغماته . . . »	122	أنت أنشودة الأناشيد غناك إله الغناء ربّ القصيد وتهادت في أفق روحك أوزان الأغاني ورقة التغريد فتمايلت في الوجود كلحن عبقري الخيال حلو النشيد
● المرأة الصوت		
«ويقي ذلك الصوت العذب يطن في أذني طنين الصدى البعيد . . . كنت أفكر في رجع هذا الصوت وفي أثره . وما كنت أحسب أن سيكون له في حياتي رنين بعيد المدى عميق الأثر . . . »	43	خطوات سكرانة بالأناشيد وصوت كرجع ناي بعيد
● المرأة الزمان كلّه والخلود		
«ولكنني واظبت على المجيء في كلّ عشيّة أقضي هزيعا من الليل مع تلك التي أصبحت في نظري هي الليل والنهار والدهر والخلود . . . »	204	أنت . . . ، أنت الحياة كلّ أوان في رواء من الشباب جديد أنت قدسي ومعبدي وصباحي وربيعي ونشوتي وخلودي

رواية « رفائيل »	رقم الصفحة	قصيدة « صلوات في هيكل الحب »
● **المرأة والحب فوق الوصف**		
« فلو أنّ السماء كانت صحيفةوأرادني الله على أن أرقم فوقها حبي لما وسعت هذه الصحيفة كلّ ما أردّده في نفسي وما أريد أن أقوله . لقد كنت أفرغ من غمغمة الصحائف الأربع وكأني لم أقل شيئا ! والحق أني لم أقل شيئا فإن الإحاطة باللانهاية والتعبير عنها محال وباطل . . . »	169	أنت فوق الخيال والشعر والفنّ وفـوق النهى وفـوق الحـدود
● **المرأة النور**		
« ولعلّ الله لم يرني هذا النور الذي يوشك أن يخبو على الأرض الاّ لأهتدي بسناه فأتبعه الى القبر ثم إلى السّماء . . . »	76	يا ابنة النور إنني أنا وحدي من رأى فيـك روعة المعبـود
● **المــرأة الإلاه**		
« اتّحد الله وهي في نفسي اتحادا تامّا فانقلبت عبادتي لها عبادة دائمة لله الذي خلقها في أحسن تقويم . . . ولم أعد غير دعاء متّصل لا يذكر فيه إسمان لأن الله كان إيّاها ولأنها كانت إيّاه . . . »	114	عيشة الناسك البتول يناجي الرّ بّ في نشوة الذهول الشديـد
● **الحب دين وعبادة**		
« فكان الهوى والعبادة يمتزجان فيها بمقدار واحد ويتحولان في الدقيقة الواحدة ألف مرّة من الحبّ إلى الدين ومن الدين إلى الحبّ . أليس ذلك منتهى ما يسمو إليه العشق ؟ استغراق مطلق في جمال رائع ولذة قويّة في عبادة سامية . . . »	113	عيشة للجمال والفن والإلهام والـطهـر والسنى والسـجـود فالإلاه العظيم لا يرجم العبد إذا كـان في جلال السجـود

3 ـ وظيفة المرأة والحبّ

رواية « رفائيل »	رقم الصفحة	قصيدة « صلوات في هيكل الحب »
● المرأة والحبّ يبدّلان شقاء العاشق سعادة « كان لساني يفيض بذكر ما كابدت في حياتي من جفاء وخشونة واشمئزاز ورعونة وخور وقنوط ، ولكنّ قلبي أصبح منذ هذه اللحظة لا يعرف معنى لهذه الأشياء . فإنّ نظرة واحدة منها جدّدت كياني وغيرت وجداني وبعثتني من رقود . فأنا أتكلّم الآن عن نفسي كما أتكلّم عن إنسان مات أو حادث فات لا صلة بينه وبين إنسان وليد وحادث جديد . . . »	74	كلّما أبصرتك عيناي تمشين بخطو موقّع كالنشيد خفق القلب للحياة ورفّ الزهر في حقل عمري المجرود وانتشت روحي الكئيبة بالحبّ وغنّت كالبلبل الغرّيد أنت تحيين في فؤادي ما قد مات في أمسي السعيد الفقيد
● المرأة والحبّ مصدران للدفء « ويصحّ القول في جوليا إنها تدفئُ ما أحاط بها من الهواء . فكنت أحيا وأسير مغمورا بهذا الدفء الصادر عن جمالها المبعوث من مرقده . . . »	121	وابعثي في دمي الحرارة علّي أتغنى مع المنى من جديد فالصباح الجميل ينعش بالدفء حياة المحطّم المكدود
● المرأة تحمل المهج الصُلبة على التقديس « حتّى العامة وأوزاع الناس يشعرون بهذه الكائنات العليا ـ ولا أدري بأي علامة يميزونهم ـ فيعجبون بهم دون أن يفهموهم كالأكمه يدرك أشعة الشمس دون أن يراها . . . »	50	يا لها من طهارة تبعث التّقـ ـديس في مهجة الشقيّ العنيد
● المـرأة والحبّ يعيدان إلى النفس صفاءها الأول « إن نظراتها وكلماتها . . . تنقلني إلى بقاع مجهولة أتنسّم فيها لأوّل مرة	112	وتشيدين في خرائب روحي ما تلاشى في عهدي المجدود

رواية « رفائيل »	رقم الصفحة	قصيدة « صلوات في هيكل الحب »
روائح حياتي الأولى ومنبت أفكاري الخاصة . . . »		من طموح إلى الجمال إلى الفنّ إلى ذلك الفضاء البعيد
● المرأة مفتاح الحقيقة المطلقة		
« . . . وغير هؤلاء ممّن هبطن الأرض وجزنها دون أن يمسسنها أو يقفن بها إلّا ريثما يفتنّ بعض القلوب الكبيرة ويوحين إلى نفوس المصطفين الأخيار حقيقة الخلود وسرّ الوجود وطموح العظمة . . . »	163	أنت... ما أنت؟ أنت فجر من السحر تجلّى لقلبي المعمود فأراه الحياة في مونق الحسن وجلّى له خفايا الخلود
● المرأة والحبّ يحقّقان السلام		
« وكأنّ الله خلق من أجلنا هذا الكون ودحا لنا هذه الأرض فنحن نستطيع أن نعمرها ونمنحها الصوت والكلام والحب والسلام على مدى الآباد . . . »	110	أم ملاك الفردوس جاء إلى الأر ض ليحيي روح السلام العهيد !
4 ـ حالة العاشق في عشقه		
● العاشق في ظل معشوقه		
« هذه الحورية التي تستطيع وحدها أن تحبّب إليّ الموت لأجلها أو تهوّن علي الحياة في ظلّها . . . »	61	فدعيني أعيش في ظلك العذب وفي قرب حسنك المشهود
● العاشق المتفرّد بالعشق		
« وإنّما فضل الفنّان على غيره أنّه دقيق النظر ، قويّ الملاحظة فهو يبصر ما لا يبصره السادرون أو العاشقون من سائر الناس . . . »	120 و121	يا ابنة النور إنني أنا وحدي من رأى فيك روعة المعبود
● العاشق المتعبّد		
« كم مرة جثوت أمامها وسجدت سجود العابد الخاشع المبتهل . . . »	111	عيشة للجمال والفن والإلهام والطّهر والسنى والسّجود

يبدو إذن تأثّر الشابي في قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » بالمعاني الواردة في رواية « رفائيل » واضحا جليّا . وهذا التأثّر ينبغي في رأينا ألاّ يُعَدَّ من باب توارد الخواطر أو وقع الحافر على الحافر . فكثافته تعني أنّه كان إختيارا واعيا أقدم عليه أبو القاسم الشابي للمبرّرات التي سقنا في مستهلّ هذه الدراسة .

ولا نريد أن نهتمّ في هذه المرحلة من البحث بتقويم هذا التأثّر وبيان درجته ، ولا نريد أن نتعرّض الآن إلى ما قد ينشأ عن هذا البيان وذلك التقويم من مشكليّات ، إنّما نريد أن نلحّ على أنّ تأثّر الشابي بالمعاني التي ظفر بها في رواية « رفائيل » على هذا النحو من الكثافة يعني أنّه تأثّر برؤية لامارتين للحبّ والمرأة .

ومادامت رؤيتنا للأشياء لا تكون إلاّ بواسطة اللغة فإنّ الدّارس يتوقّع أن يكون تأثّر أبي القاسم برؤية لامارتين هذه قد صاحبه حتما تأثّر باللغة المستعملة في « رفائيل » معجما وتركيبا . فما نصيب قصيدة « صلوات في هيكل الحب » من هذا التأثّر ؟

II المقارنة بين رواية « رفائيل » وقصيدة « صلوات في هيكل الحب » في مستوى اللغــة

1 ـ مستوى المعجم :

تكفي النظرة العجلى في رواية « رفائيل » ثم في قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » لتبينّ اشتراك هذين النصّين في استعمال المعجم الرومنطيقي .

وقد بلغ اشتراكهما في هذا المعجم درجة من التماثل جعلتنا لا نرى فائدة في البرهنة على ما لا يحتاج إلى برهان لوضوحه . فالحبّ والهيكل والإلاه والموسيقى والجمال والجلال والخلود والطفولة والربيع والنور وغير هذا من الوحدات المعجمية الرومنطيقية نجدها في « رفائيل » كما نجدها في « صلوات في هيكل الحبّ » .

2 ـ مستوى التركيب :

أ ـ مستوى العبـارة :

لم يقف تأثّر أبي القاسم الشابّي في قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » برواية « رفائيل » عند المستوى المعجمي بل تجاوزه إلى مستوى العبارة . وقد أفضت بنا المقارنة بين النصينّ في هذا المجال إلى النتائج الآتية :

رواية « رفائيل »	رقم الصفحة	قصيدة « صلوات في هيكل الحب »
رجع هذا الصوت	43	وصوت كرجع ناي بعيد
مثال مشهود	55	حسنك المشهود
تمثال معبود	55	وجمال مقدّس معبود
الحياة في ظلّها	61	أعيش في ظلّك
عمري المفقود	87	عمري المجرود
الغيوم رقيقة	108	وغيوم رقيقة
جمال الوجود	230	سحر الوجود ـ أغاني الوجود
جلال الخلود	230	جلال السجود
حرام على هذه الحديقة . . .	235	وحرام عليك . . . . . وحرام عليك . . . . .
الصباح الجميل	236	الصّباح الجميل
جسمي المعمود	251	قلبي المعمود

ب - مستوى الصّــور :

يبدو أيضا أنّ أبا القاسم قد علقت بذهنه بعض الصّور التي وجدها في رواية « رفائيل » . فكان لهذه الصّور صدًى في قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » على نحو ما يمكن تبيّنه من المقارنة التّالية :

رواية « رفائيل »	رقم الصفحة	قصيدة « صلوات في هيكل الحب »
« في ربيع شبابها المتروك . . . »	60	. . . في حقل عمري المجرود
« كأنّما أشرق في قلبها شمس جديدة . . . »	75	في فؤادي الغريب تخلق أكوان . . . . وشموس وضاءة . . . .
« فاستلقيت على حفافي الكومة عند قدميها واعتمدت رأسي بكفي اليمنى وشخصت ببصري إلى شفتيها حتى لا يفوتني منها نغمة ولا حركة ولا نسمة . . . »	77	فدعيني أعيش في ظلك العذب وفي قـرب حسنك المشهـود
« فنهضنا من مكاننا واتبعناهم بخطى متثاقلة مختلجة كما يترنّح النشوان ما دامت بعطفه الخمر . . . »	89	خطوات سكرانة بالأناشيد . . . .
« والغيوم رقيقة وردية . . . »	108	وغيـوم رقيـقـة تتـهـادى كـأبـاديـد من نثار الـورود
« . . . أمثال بياتريس حبيبة دانتي . . . ولورا حبيبة بيترارك . . . وغير هؤلاء ممن هبطن الأرض وجزنها دون أن يمسسنها أو يقفن بها إلاّ ريثما يسبين بعض العيون البصيرة . . . »	163	أم ملاك الفردوس جاء إلى الأر ض ليحيي روح السلام العهيد
« وهي . . . حالة كالليل ، مضيئة كالنهار . . . »	201	عذبة أنت كالطفولة كـالأحلام كـاللحن كـالصبـاح الجديـد كالسماء الضحوك كالليلة القمراء كـالـورد كـابتسـام الـوليـد

ج - مستوى الأسلـوب :

ما من شكّ في أنّ التشبيه والاستفهام يعدّان من الخصائص الأسلوبيّة الأساسيّة في قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » : بهما حاول الشاعر أن يعرف حقيقة المرأة وأن يفكّ لغزها . وقد أدّى بنا النّظر في الأسلوب المستعمل في رواية « رفائيل » إلى أن نكتشف أنّ لامارتين استعمل هاتين الخاصيتين الأسلوبيّتين نفسيهما في السياق ذاته . فهل يعني هذا أنّ الخصائص الأسلوبيّة الأساسيّة الواردة في قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » منها ما هو مستلهم من رواية « رفائيل » ؟ إنّ المقارنة بين النصّين في هذا المستوى تغري أيضا بأن تكون الإجابة بالإثبات .

رواية « رفائيل »	رقم الصفحة	قصيدة « صلوات في هيكل الحب »
« . . . وهي عارية كالقلب ، بسيطة كالكلمة الأولى ، حالمة كالليل ، مضيئة كالنهار ، سريعة كالبرق ، واسعة كالفضاء . . . »	122	عذبة أنت كالطفولة كالأحلام كاللّحن كالصباح الجديد كالسماء الضحوك كالليلة القمراء كالورد كابتسام الوليد
« . . . ليت شعري من تكون هذه المرأة ؟ أهي مخلوقة من نوع الإنسان أم طيف من طيوف الغيب أم ظاهرة من ظواهر الجوّ تبدو في سماء مخيلتنا ثم تذهب وما تترك غير لألاء يزيغ القلب ويخطف البصر . . . »	48	أيّ شيء تراك ؟ هل أنت « فينيس » تهادت بين الورى من جديد أم ملاك الفردوس جاء إلى الأر ض ليحيي روح السلام العهيد أنت . . . ما أنت؟ أنت رسم جميل عبقري من فنّ هذا الوجود أنت . . . ما أنت؟ أنت فجر من السحـ ـر تجلّى لقلبي المعمود

لقد مكّنتنا الدراسة المقارنة إذن من الوقوف على تأثّر قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » برواية « رفائيل » تأثّرا واضحا جليّا . والأمر الذي نكاد لا نشكّ فيه أن أثر رواية « رفائيل » في شعر الشابي يتجاوز هذه القصيدة إلى معظم القصائد التي كتبها أبو القاسم في غرض الحبّ والمرأة بعد اكتشافه هذه الرواية مثلما سبق أن أشرنا إلى ذلك .

ونكاد لا نشكّ أيضا في أنّ أثر « رفائيل » لا يبدو في أشعار الشابيّ فحسب بل هو موجود أيضا في مذكراته ورسائله .

ومهما يكن من أمر فقد بدا لنا تأثير رواية « رفائيل » في قصيدة « صلوات في هيكل الحب » متنوعًا في مظهره متفاوتا في درجته . فإمعان النظر في النتائج التي أفضت إليها المقارنة بين النصّين يبيّن لنا في يسر أنّ تأثّر الشابي برواية « رفائيل » يتراوح بين مجرّد التقليد والترديد من جهة والاستلهام المتحرّر والمُطَوِّر من جهة أخرى . وهذا يعني أنّ قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » ـ مهما كَثُفَ حضور رواية « رفائيل » فيها ـ نصّ قائم بذاته فيه من الإبداع ما نعرف .

والحقيقة أنّ الدّراسة المقارنة إذْ تشير إلى « مصادر » بعض الكتّاب وإلى ما يمكن أن يكون لهذه « المصادر » من آثار فيما يكتبون لا ترمي إلى الإزراء بالنصوص المتأثّرة وإلى نفي الإبداع عنها .

أليست رواية « رفائيل » نفسها متأثّرة بنصوص سابقة لها ؟ (26) .

أليس كلّ نصّ مجالا تلتقي فيه مجموعة من النصوص السابقة له في الوجود مثلما ترى ذلك النظرية القائلة بتداخل النصوص ؟

---

(26) انظر مقدمة Graziella/Raphaël ص XXI .

بل أليست قصيدة « صلوات في هيكل الحبّ » بعد هذا كلّه تجسّم ما يتوقّعه علماء الأدب المقارن ويرجونه من النتائج الإيجابيّة الناشئة عن تأثّر أدب قومي بأدب أجنبي ، فيكون التأثّر مناسبة للاستفادة والإثراء في مجال التفكير والخلق والإبداع ؟

بلى ! لقد طوّرت قصيدة الشابي الرؤية العربية للمرأة والحبّ تطويرا مسّ شكل هذه الرؤية ومضمونها على حدّ السواء .

لكنّ هذا التصوّر لتأثّر أدب قومي بأدب أجنبي ينبغي - فيما نرى أن نرتقي فيه من مجرّد الحديث عن التأثّر إلى الوقوف عند درجة هذا التأثّر التي إن بلغت حدّا معيّنا أصبح الأدب القوميّ صدًى للأدب الأجنبيّ .

والناظر في قصيدة « صلوات في هيكل الحب » يرى أنّ الإبداع فيها إنّما هو تفريع للرؤية الرومنطيقية الغربية وتنويع لشكلها ومضمونها . هو إذن إبداع داخل النمط الأجنبي الجاهز . فما قيمة هذا الإبداع الذي اختار أن يكون خارج الرؤية العربية ؟

ليس أدب الشابي هو القضية في هذا السؤال . بل القضية فيه الجانب الأكبر من الأدب العربي الحديث والحضارة العربية الحديثة بوجه أعمّ .

فؤاد القرقوري

الوزير الشّاعر
ابن زمــرك وآثــاره*

بقلم ريجيس بلاشير
تعريب محمد العجيمي

لا يجوز أن نعتبر تقلّب ابن الخطيب المدهش بين مختلف الخطط التي تقلّدها أمرا مستقلاّ بذاته بالمغرب الإسلامي في القرن الرابع عشر (م) فتقلبات ابن مرزوق وابن خلدون تقيم الدليل على صحة قولنا كما أن شخصية أخرى

---

* نشر في حوليات معهد الدراسات الشرقية بالجزائر II 1936 ـ 291 ـ 312 .

المراجع العربية : الإحاطة = ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة (القاهرة 1319) وفي مواضع أخرى خاصة II 221 ـ 240 نقلها المقرى في نفح الطيب IV679 ـ 688 .

لمحة = ابن الخطيب : اللمحة البدرية في الدولة النصرية (القاهرة 1347) .

أح = ابن الأحمر (المتوفي بعد 1404/807 كتاب مجهول العنوان نقله المقرى في النفح IV 689 ـ 749 ـ نفح = المقرى : نفح الطيب (بولاق 1279) ج III و IV ـ أزهار = المقرى .

أزهار الرياض : مخطوطة باريس المكتبة الوطنية عدد 3347 ـ ابن القاضي جذوة الإقتباس (فاس 1309) ـ بغية : السيوطي : بغية الوغاة القاهرة 1310 .

باللغات الأوروبية :

— Girault De Prangey : Essai sur l'architecture des Arabes et des Mores Paris 1841.
— Lafuente y Alcantara, Inscripciones arabes de Granada Madrid 1859
— Almagro Cardenas, Estudio Sobre les inscripciones arabes de Granada (Grenada 1879).
— Hartmann : Das arabische strophengedicht : I, das Muwâssah (Weimar 1897)
— Brockelmann : Geschichte der arabischen litteratur (weimar - Berlin 1898-1902)
— El Encyclopedie de l'Islam, Leyden 1913 et sq
— Golfarichs, la Alhambra Barcelone 1929
— Levi-Provençal Inscriptions arabes d'Espagne, Leyden 1931
— Blachère, un poète arabe au IV/X siècle; Abou t-Tayyb al Motanabbi Paris 1935

عاشت في ذلك العصر أي شخصية الوزير الشاعر ابن زمرك قمينة بأن تثبت أن رجل الدولة في ذلك العهد مدين بنجاحه وتألّق سعده إلى آرائه السياسية من جهة وإلى خصاله في معاشرة الملوك مع رقّة الظرف من جهة أخرى . وقد تساعد أيضا على إلقاء أنوار ، إن لم تكن جديدة فهي على أقل تقدير أسطع، على تطور الأدب التقليدي(الكلاسيكي) عند « عرب » اسبانيا في القرن الذي سبق سقوط غرناطة .

ففي سنة 733 هـ (1333 م) آل الحكم الى سابع ملوك بني نصر ، أبي الحجاج يوسف وسيكون عهده رغم الهزيمة النّكراء التي ألحقها به ملك قشتالة الفونس الحادي عشر عهدا مشرقا عرفته مملكة غرناطة في ميداني الأدب والفن (1) .

وفي نفس السنة 733/1333 14 شوال/29 جوان (2) ولد بغرناطة في ربض البيّازين أبو عبد الله (3) محمد بن يوسف الصّريحي المشهور فيما بعد بابن زمرك (4) وكانت أسرته الوافدة من شرقي الأندلس متواضعة إذ كان أبوه حدّادا ففكر في تنشئته على نفس المهنة التي كان يمارسها الّا أن الطفل كان ضعيف البنية تلوح عليه علامات الفطنة لذلك عزم والده على أن يجعل منه أديبا .

---

(1) شيّد يوسف مدرسة غرناطة وباب القضاء (172 ـ 171 Levi - Provençal) وقاعة السفراء (91 - 89 - 76 - 73 - 67 - 59 - 57 - 56 - 48 - Lafuente)

(2) الإحاطة II 240 .

(3) ليس أبا عبيد الله حسب رواية Brockelmann II 259 . أما التفاصيل الموالية فلتراجع في الإحاطة II 221 وابن الأحمر IV 691 .

(4) نجهل أصل هذا الإسم وشكله الصحيح (بعضهم ينطق زِمْرك) وقد يكون اسم جدّ بعيد .

فقد تلقّى بادىء الأمر بغرناطة دراسة قرآنية تقليدية ثم جلس إلى علمائها (5) ففي النحو تتلمذ لابن الفخّار (6) ثم فيما بعد للشريف أبي القاسم الحسني (7) أما اللغة فقد أخذها عن ابن لبّ (8) والفقه عن أبي علي منصور الزواوي ، والحديث عن أبي بيبش (9) وابن الحاج البالفقي (10) وكانت مشايخه في الأدب الوزير ابن الخطيب والشاعر ابن اللوشي (11) وابن بيبش الذين تقدّم ذكرهم .

ويقال إنّ فضل ابن زمرك وخصاله لم تعزب عن أساتذته ، مما حدا ببعضهم الى السعي في انتشاله من خمول الذكر وخاصة ابن الخطيب الذي اهتمّ عند ارتقائه الى أسمى مراتب الوزارة في عهد يوسف الأول سنة 749/1349 بمآل تلميذه . فانتدبه كاتبا في الديوان (12) وتمادت الصّلة بين الأستاذ وتلميذه طيلة سنوات على أحسن حال (13) وقد عبر هذا في كل

(5) قائمة شيوخ ابن زمرك أوردها ابن القاضي 198 والإحاطة II 222 وابن الأحمر IV 691 سطور 10 ـ 26 ـ وكما هو المألوف وردت أسماء الشيوخ الذين التقى بهم ابن زمرك طيلة حياته دون بيان للتواريخ .

(6) أبو عبد الله محمد بن علي يقال له ابن الفخار ، نحويّ ولد بالبيرة ودرّس بغرناطة حيث توفي سنة 754/1353 . النفح III 85 آر 197 ـ 200 البغية 74 .

(7) أبو القاسم محمد بن أحمد ولد بسبتة 697/1297 قاضي غرناطة اعتزل بوادي آش سنة 747/1347 بعد خلعه ثم وليّ من جديد القضاء وتوفي بغرناطة 760/1359 الإحاطة II 129 ـ النفح III 104 .

(8) أبو سعيد فرج بن أحمد بن لبّ ، فقيه لغوي ـ مفسّر ولد بغرناطة 701/1301 قام بالتدريس في غرناطة وتوفي بها سنة 782/1382 ـ النفح III 269 ـ 272 . البغية 372 .

(9) أبو عبد الله محمد بن بيبش العبدري ولد بغرناطة 680/1281 أقام بسبتة وتوفي بمسقط رأسه سنة 753/1353 . اشتهر بشعره النفح III 200 . 455IV .

(10) أبو البركات محمد بن محمد بن الحاج عالم بالحديث والسنة شاعر ولد بالمرية وأقام بمالقة وبجاية وفاس وتوفيّ وهو قاض بالمرية سنة 771/1369 . الإحاطة II 101 والنفح III 248 .

(11) أبو عبد الله محمد بن محمد اللوشيّ شاعر وكاتب ديوان ولد بلرقة سنة 678/1278 وتوفي بغرناطة سنة 752/1352 الإحاطة II 197 .

(12) النفح III 363 سطر 10 .

(13) انظر مدح الخطيب ابن زمرك ، الإحاطة II 221 .

مناسبة عن اعترافه بالجميل في رسائل مسجوعة أو منظومة (14) وفي مدائح كلاسيكية جديدة بقيت منها الى الآن بعض المقطوعات (15) أما السنوات التي تلت دخول ابن زمرك الديوان فلم يسجّل أثناءها أيّ حدث جدير بالاعتناء إلّا أنه تحسن الإشارة الى الوشائج التي حاكها الكاتب الشاب سنة 1352/753 مع ابن مرزوق (16) الذي ذاع صيته ، والّذي ارتحل عن تلمسان لينزل غرناطة حيث أسندت اليه امامة مسجد الحمراء وتولى بالإضافة الى ذلك تعليم التصوّف وكان ابن زمرك من تلاميذه (17) فنظم نزولا عند رغبة أستاذه قصيدة يمدح فيها كتاب الشفاء (18) .

كما أن بعض المقطوعات الشعرية (19) التي نظمها ابن زمرك في ذلك العهد تشهد بالمسحة الصوفية التي اتّسم بها تفكيره (20) آنذاك والّتي كان

---

(14) اثنتان وردتا في الإحاطة II 237 ـ 239 مؤرخة في 15 جمادى الأولى 769 (ليس 669 كما ورد في تاريخ النشر = الموافق 8 جانفي 1368) و II و 23 الخ (دون تاريخ وربما كانت سابقة للأولى) .

(15) قطعة 1 النفح III 361 الإحاطة II 223 ، 34 بيتا رائية ـ البحط الطويل .
قطعة 2 النفح III 363 10 أبيات بائية البحر البسيط .
قطعة 3 النفح III 363 5 أبيات البحر الطويل .
قطعة 4 النفح III 363 6 أبيات ـ حائية البحر الكامل .
قطعة 5 النفح III 364 25 بيتا ـ رائية البحر الطويل .

(16) أبو عبد الله محمد بن محمد بن مرزوق التلمساني ولد بتلمسان سنة 1310/710 ارتحل الى المشرق وعاد الى المغرب سنة 1333/733 اتصل بالسلطان المريني أبي الحسن وكان من خاصّته وزالت حظوته بتولّي خلفه فلزم بغرناطة العزلة سنة 1352/753 وتوفي بالقاهرة سنة 1379/781 عن Levi - Provençal نصّ جديد في تاريخ دولة بني مرين ، مسند ابن مرزوق Hesperis) ج V 1925) مقدمة ـ فصلة 4 ـ 8 .

(17) ابن الأحمر IV 691 سطور 13 ـ 16 .

(18) كتاب في مدح محمد والإشادة بذكره الّفه عياض قاضي سبتة المتوفي 1149/544 راج قطعة 6 الإحاطة II 236 ـ 237 ـ 20 بيتا ـ القافية عينية ـ البحر الطويل .

(19) قطعة 7 الإحاطة 236/2 ـ 237 ، سطر 6 : ثلاثة أبيات . القافية بائية . والبحر متقارب . وقد نتساءل هل القصيدة الواردة في النفح ، 756/4 وهي في مدح النبي محمد نظمت في ذلك التاريخ راجع قطعة 7 مكرر وهو موشح البحر السريع 5 أبيات .

(20) راجع الإحاطة II 222 سطر 6 .

يذكيها بل يقدحها بلا ريب ما انعقد من أواصر بين الشاب وشيخه أبي القاسم الحسني من جهة وبينه وبين المقّري (22) التقيّ الورع سنة 1356/757 من جهة أخرى . فلا يذهب بنا الظنّ الى الاعتقاد أنّ ما يبديه ابن زمرك من إجلال لحياة التأمل سيغيّر مجرى حياته بل شأنه في ذلك شأن معلميه اذ لم يجد الكاتب كبير عناء في التوفيق بين نزعته الزهدية ومطامحه الدنيوية وهكذا بفضل ابن مرزوق يضحي ابن زمرك من خاصة الأمير المريني أبي سالم ابراهيم الذي اتخذ من غرناطة (23) ملتجأ ، وما هي إلّا بداية إذ لم يأخذ نجم ابن زمرك في الصعود حقا الّا عند تولي الأمير محمد الخامس الغني بالله (24) من بني نصر سنة 1354/755 وتبوّىء أستاذه وحاميه ابن الخطيب الوزارة الكبرى فجعل ابن زمرك يحظى بخطة سلطانية في بطانة ملك غرناطة ولم يتوان طيلة ثلاثين سنة في خدمة سيّده مخلصا وفيّا يشاركه نعماءه وبأساءه .

أولا : لما أطيح بمحمد الخامس على يد أخيه في رمضان 760/أوت 1359 والتجأ إلى بلاط أبي سالم (25) المريني بفاس صحبه ابن زمرك في منفاه

---

(21) عند وفاته سنة 1359/760 نظم ابن زمرك مرثية يشيد فيها بورعه ونسكه ـ قطعة 8 ابن الأحمر III 107 ـ 108 ـ 57 بيتا قافية ـ البحر البسيط .

(22) أبو عبد الله محمد بن محمد المقرى جدّ أبي صاحب كتاب نفح الطيب ولد بتلمسان ـ تولى القضاء بفاس بعد رحلة قام بها الى المشرق ـ أرسله السلطان المريني أبو عنان سنة 1356/757 في سفارة الى غرناطة ثم استقر تباعا بمالقة فغرناطة وتوفي بفاس سنة 759 الإحاطة II 136 ـ 137 النفح III 112 ـ 178 .

(23) الإحاطة II 222 سطر 8 النفح IV 680 سطر 5 .

(24) حكم من سنة 1354/755 الى 1359/760 ومن سنة 1362/763 الى 1391/793 بعد عزلة ثلاث سنوات .

دائرة المعارف الإسلامية بالفرنسية III B 940 ـ اللمحة 114 تنصّ على أن ابن زمرك كان في خدمة الملك قبل عزله .

(25) هو الذي سبق لابن زمرك ان التقى به منذ سنوات بغرناطة ـ راجع ما تقدّم ـ كان ملكا على فاس من 1359/760 الى 1361/762 ـ دائرة المعارف الإسلامية بالفرنسية III b 529 b 940 .

حيث وجد من بين قدامى الأصدقاء السّلطان أبا سليم وشيخه الصّوفي ابن مرزوق 26) فأكرم السلطان وفادته وعبّر له ابن زمرك عن جميل عرفانه بمدائح نخصّ منها قطعة أوحاها قدوم سفارة (27) من السودان على السلطان أبي سليم . ومرت سنتان في الانتظار والحنين (28) انقرضت اثرهما الغربة فاسترجع محمد الخامس ملكه ودخل عاصمته مظفّرا في 20 جمادى الثانية 17/753 أفريل 1362 فأعاد الوزارة الكبرى إلى ابن الخطيب واتخذ ابن زمرك كاتب سرّه (29) ومن ذلك الحين لقّب بالرئيس والفقيه (30) وفي السنوات الموالية بذل ابن زمرك جهدا يتجاوز إطار وظيفته الرسمية فنراه يقوم بتدريس الفقه وكان أستاذا ذائع الصّيت بمالقة وغرناطة (31) وتخرج على يديه الشّاطبي (32) الذي ملأت شهرته الآفاق وزيادة على ذلك لم يفتأ ينظم الشعر ، والغالب على الظن أن ذلك النشاط في جملته قد أدى إلى تدعيم تأثيره وتعزيزه في مجلس محمد الخامس أما علاقته بالوزير ابن الخطيب فقد كانت

(26) ابن الأحمر IV 691 ـ الجذوة 198 .

(27) قطعة 9 الإحاطة II 227 في أسفل ـ 230 ـ نفح الطيب IV 683 ـ 684 ـ 47 بيتا رائية ـ البحر الكامل .

(28) قطعة 9 البيتان 4 ـ 5 .

(29) عن ابن الأحمر IV 692 سطر 15 لم تسند اليه الخطة الا سنة 1371/773 الا أن هذه الرواية ينقضها ما ورد في اللمحة (تمّ تأليفها سنة 1363/765) وفي الإحاطة II 20 و 22 سطر 13 فيمكن تحديد تاريخ إسناد الكتابة العامة إلى ابن زمرك سنة 1362/763 على أقصى تقدير .

(30) إن لقب رئيس الذي يختلف عن لقب قائد ينطبق على موظف القلم ـ راجع ليفي بروفنسال Inscriptions - Levi - Provençal ص XX
فيا يتعلق بهذين اللقبين المسندين الى ابن زمرك راجع ابن الأحمر IV 690 سطر 2 .

(31) الإحاطة I 222 سطر 3 ـ ابن الأحمر IV 692 سطر 20 .

(32) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي فقيه مالكي توفي 1388/790 النفح IV 755

جيدة للغاية إلى شعبان 770 مارس 1369 (33) ولم يكشف عن عدائه لولي نعمته الا بعد ذلك التاريخ .

لم يكن ابن زمرك في مأمن من طعن بعض أهل الفضل وانتقادهم سلوكه مع ابن الخطيب . فهل كان يستطيع أن يأتي غير ما أتى إذ كان رهين أمرين متناقضين فهو إما أن يغدر بمولاه محمد الخامس بوقوفه موقفا سلبيا ويساعد ابن الخطيب في مكايده وإما أن يستنكر غدر ابن الخطيب (34) فينتصب في وجه سيده القديم مدافعا عن مَلِكه ، ومما لا ريب فيه أن الاختيار عسير ، وقد لا يؤاخذ ابن زمرك الاّ على أمر واحد هو أنه اهتدى أيما اهتداء إلى الحل الموافق لمصالحه الشخصية وأفرط في تسليط النقمة على وزير ماكر ، وبعد فرار ابن الخطيب من غرناطة إلى المغرب رفع محمد الخامس من شأن ابن زمرك فقلّده الوزارة الكبرى ، ونحن نعلم ما أبداه هذا الأخير من ضراوة وتعنّت للقضاء على زميله المخلوع وما حاكه من دسائس مع البعض من بني مرين لإحالته على مجلس من الفقهاء بفاس ومحاكمته وتكفيره وربما الإيعاز باغتياله في السّجن على يد شرذمة من الرّعاع الحانقين (35) .

غير أنه لا ينبغي أن لا نرى في ابن زمرك الاّ متملّقا للملوك استولى عليه الجشع فغدا متلهّفا على مظاهر الفخر والشرف إذ من المفروض أن يعود سبب ما حدث من تغيير سياسي في الاتجاه الذي انتحاه ملك غرناطة ، مخالفا فيه ما جرى عليه ملوك بني نصر إلى ذلك العهد ، إلى تأثير ابن زمرك أو على كل حال إلى مساعدته وعونه . فقد عقد محمد الخامس الصلة من جديد بسنّة وقع

---

(33) ذلك يبدو من خلال ثناء ابن الخطيب على ابن زمرك في الإحاطة II 221 اذ نعلم أن ابن الخطيب أنهى كتابه في شعبان 777/1369 - راجع ابن الخاتمة I 129 .

(34) كان ابن الخطيب يدبر مع السلطان المريني أبي سعيد خلع محمد الخامس النفح III 55 .

(35) راجع النفح III 58 - 60 .

التخلّي عنها منذ ثلاثة قرون عند تفكك خلافة قرطبة الا وهي مدّ تأثيره السياسي على مملكة فاس مستغلاً في ذلك ضعف بني مرين الذي كان يتفاقم يوما بعد يوم ، متّبعا سياسة التفرقة المعروفة مثيرا الطامعين في الملك بعضهم على بعض ، حتى أنه لم يتوان في وقت ما في التّدخّل مباشرة لنصرة أحد مواليه بحدّ السيف ، وكان ابن زمرك يدبّر بنفسه تلك المؤامرات وفي عديد المناسبات عبر إلى العدوة ليدير عن كثب شؤون سيّده .

ومن جهة أخرى فقد عُهد اليه تسع مرات بالتفاوض مع أمراء النّصارى (36) وسيفتخر ابن زمرك بعد وفاة حاميه ببضع سنين بأنه حافظ على ثقته إلى آخر عهده سنة 1391/793 . ومهما كان دهاء ابن زمرك السياسي ووفاؤه لملكه ، فلم يكن ذلك وحده كفيلا بدوام حظوته . فلا غرو أن تقدير محمد الخامس مواهب ابن زمرك في الكتابة والنظم كان له الأثر البعيد في تمادي تلك النعمة (37) *

لم يبق لنا من سجع ابن زمرك شيء بينما بقيت لنا بعض القصائد التي نظمها بين سنتي 1362/763 ـ 1391/793 (هما تاريخ اعتلاء محمد الخامس العرش ثانية وتاريخ وفاته) . والتي كان معظمها موجها طبعا إلى وليّ نعمته ، وقليل منها إلى شخصيات مرموقة في ذلك العهد .

كما أننا مازلنا نجهل تاريخ نظم الكثير منها ، أو لا نستطيع تحديده ، فمنها مقطوعات نظمت في المناسبات أو ارتجلت فجاءت ضعيفة جدّا . ومن حسن الحظ أنّ ما كان منها ذا شأن من الناحية الأدبية ، يسهل ضبط تاريخه ببعض الدقة في غالب الأحيان . وفضلا عن ذلك تجدر الإشارة إلى أننا نجد

---

(36) ابن الأحمر IV 692 سطر 13 وما يليه .

(37) ان ابن زمرك يقحم (في مقال يذكر فيه بفضله وأياديه في آخر عهده بالوظيفة) ، جميع القصائد التي أهداها الى محمد الخامس وذلك يعني أنها كانت موضع اجلال ابن الأحمر IV 692 .

بعض الأبيات المنتقاة من تلك القصائد ضمن نقائش الحمراء (38) وذلك من غريب الصدف الشاهدة على ما كان يوليه محمد الخامس من وافر العناية بشعر ابن زمرك .

إنّنا نستطيع بادىء ذي بدء أن نصنّف في مجموعة على حدة ستّ قصائد لم ينصّ على من أهديت إليه ، والغالب على الظن أنه محمد الخامس لأنها وردت مع أخرى مهداة إليه ولا نستطيع تحديد تواريخها (39) أما المناسبات التي أوحت بنظمها فهي قليلة الاختلاف فيما بينها ، منها خروج الأمير إلى الصيد (قطعة 10) وإبلال الأمير من مرضه (14 و 15) ومعارضة لموشّح ابن سهل (قطعة 12) وفي مجموعة ثانية يمكن جمع ست قصائد مهداة إلى محمد الخامس دون إشارة إلى تواريخها منها القصيدة التي نظمها لتهنئته بالنقاهة وهي

(38) في المذكرة الأنفة الذكر (أعلاه عدد 2) يؤكد ابن زمرك أنه قدّم نصّ جميع الرسوم المنقوشة على أجزاء الحمراء التي أمر محمد الخامس بتشييدها أو ترميمها ، وحيث أنه ليس لدينا الا نبذ من شعره فمن المحال أن نتحقق من صحة هذا الزعم ومما لا ريب فيه أنه يوجد شبه كبير بين أسلوب ابن زمرك وبين نقائش الحمراء التي قام Lafuente لافوانت باحصائها 145 ـ 204 ـ 205 ـ 105 ـ 107 ـ 179 ـ 113 ـ 181 ـ 182 ـ 185 ـ 138 ـ 135 ـ وكذلك الماقرو Almagro 204 ـ 52 ـ 151 ـ 61 ـ 152 ـ 153 ـ 154 ـ 108 ـ 105 (إن النقائش 23 ـ 122 ـ 139 ـ 189 لا توجد في مكان آخر) وجيروردي برنجي Girault De Prangey 3 ـ 4 ـ 7 ـ 8 ـ 9 ـ 14 13 وتجدر الإشارة الى تطابق المعنى والوزن والقافية بين Lafuente 99 و Giraut De Prangey 6 وابن الأحمر IV 731 سطر 6 وبين Lafuente 182 و Almagro 153 وابن الأحمر IV 730 سطر 8 من الأسفل وما يلي وبين Almagro 47 و Girault De Grangey 5 وابن الأحمر IV 730 سطر 20 وما يلي حيث يوضح هذا الأخير بدقة أنّ هذه الأبيات موجودة في رسوم الحمراء .

* انظر في العدد 23 من حوليات الجامعة التونسية سنة 1984 شعرا لابن زمرك لم ينشر من قبل .

(39) قطعة 10 موشح ذكره ابن الأحمر IV 748 بحر البسيط 5 أبيات
قطعة 10 مكرر موشح ذكره ابن الأحمر IV 743 بحر الرمل 7 أبيات
قطعة 11 موشح ذكره ابن الأحمر IV 745 بحر السريع 7 أبيات
قطعة 12 موشح ذكره ابن الأحمر IV 739 بحر البسيط 9 أبيات
قطعة 13 موشح ذكره ابن الأحمر IV 740 بحر البسيط 9 أبيات
قطعة 14 موشح ذكره ابن الأحمر IV 746 بحر البسيط 5 أبيات
قطعة 15 موشح ذكره ابن الأحمر IV 744 بحر البسيط 5 أبيات

لا شكّ مزامنة لقصيدتي 14 و 15 (40) وكذلك المدائح التي نظمت بمناسبة عيد الفطر أو عاشوراء (41) والقصيدة التي يوجه فيها ابن زمرك الخطاب إلى مالقة قائلا لها :

ما أسعدك باستقبال أميرك (42) والأخرى التي يشيد فيها بفضل سيّده (43) وأخيرا تلك التي يمزج فيها مدح غرناطة بمدح محمد الخامس (44) وفي مجموعة ثالثة ينبغي وضع القصائد أو المقطوعات التي قد يكون من اليسير تحديد تواريخها على سبيل التقريب وهي لا تفوق القصائد السابقة قيمة أدبية إلا أنها بفضل ما تضمنته من إشارات وتلميح قد تتيح مقارنات تاريخية مفيدة .

ففي إحدى القصائد المؤرخة سنة 1362/764 (45) والتي أوحاها إعذار أقامه محمد الخامس بمناسبة ختان ابنه يوسف نجد جملة من المعلومات حول المدد الذي قدّمه ملك غرناطة لأبي زيان (أبيات 38 وما يليها) الأمير المريني الذي كان يطالب بعرش فاس والذي تولى أمرها من 763 هـ الى 768 . وفي قصيدة أخرى كتبت حوالي 1365/767 يذكر ابن زمرك سفارة أرسلت من تلمسان برئاسة القائد خالد (46) وفي ثالثة نظمت في نفس السنة لا يجد الشّاعر بمناسبة المولد (47) الا ما ابتذل من التهاني وتفه .

---

(40) قطعة 16 موشح ذكره ابن الأحمر IV 747 بحر الرمل 5 أبيات .

(41) قطعة 17 قصيدة ذكرها ابن الأحمر IV 69 بحر البسيط 116 بيتا
قطعة 18 مقطوعة ذكرها ابن الأحمر IV 697 بحر الكامل 11 بيتا .

(42) قطعة 19 موشح ذكره ابن الأحمر IV 744 بحر البسيط 5 أبيات .

(43) قطعة 20 قصيدة ذكرها ابن الأحمر IV 723 بحر الكامل 47 بيتا .

(44) قطعة 21 موشح ذكره ابن الأحمر IV 736 بحر البسيط 7 أبيات .

(45) قطعة 22 وردت في الإحاطة II 223 والنفح IV 680 البحر الطويل 84 بيتا يائية والتاريخ يذكره ابن الأحمر IV 702 سطر 8 .

(46) قطعة 23 قصيدة يذكرها ابن الأحمر IV 698 البحر الطويل 31 بيتا القافية سينية .

(47) قطعة 24 قصيدة يذكرها ابن الأحمر IV 699 البحر الكامل 76 بيتا همزية .

وكذلك الشأن في القصائد التي نظمها عند ميلاد ابن محمد الخامس الأصغر قبل الأخير (حوالي 1368/779) (48) وعند ختانه وختان أخيه (49) والاحتفال بالمولد النبوي 1369/771 (50) ونزهة صيد (51) وميلاد آخر الأبناء لملك بني نصر (بعد سنة 1368/770) (52) والفراغ من التحسينات التي أدخلها ملك غرناطة على الحمراء (53) أما المديح الذي نظمه عند إقامته بفاس (54) .

والقصيدة التي أهداها إلى محمد الخامس بمناسبة عيد الفطر سنة 1374/776 والأخرى التي هنأه فيها بنجاح ما أقدم عليه بالمغرب (56) والتي نظمها في نفس التاريخ فتحوي إشارات دقيقة إلى ما كان ملوك غرناطة يحوكونه

---

(48) مقطوعة 25 قصيدة ذكرها ابن الأحمر 720IV الكامل 97 + 11 بيتا لامية .

(49) طقعة 26 قصيدة ذكرها ابن الأحمر IV 702 الكامل 86 بيتا ميمية .

(50) مقطوعة 27 قصيدة وردت في الإحاطة II 230 والنفح IV 684 البحر الطويل ميمية بيتان وتعدّ القصيدة 90 ـ راجع النفح IV 684 السطر 2 من أسفل ـ 12 بيتا رسمت في صحن الرياحين بالحمراء راجع 2 Girault De Prangey - 42 Almagro - 94 Lafuente أما تاريخ القصيدة فينصّ عليه البيت 4 من الرسوم الأنفة الذكر الذي يشير الى استرجاع مدينة الجزيرة سنة 1369/771 .

(51) قطعة 28 قصيدة وردت في الإحاطة II 230 النفح IV 685 ـ 74 بيتا ـ الكامل رائية .

(52) قطعة 29 قصيدة أوردها ابن الأحمر IV 705 ، 146 بيتا البحر الطويل ـ بائية لا نستطيع تحديد تاريخها بدقة الا أنه ينبغي وضعه بعد 770 (في السنة التي أشرف ابن الخطيب على اتمام كتاب الإحاطة راجع ص 503 اعلاه ملحوظة 5) إذ أن ذلك التأليف لا يذكر الا ثلاثة أبناء كانوا يعيشون انذاك (راجع الإحاطة II 19) بينما يشير ابن زمرك في قصيدته الى خمسة (راجع البيت 122) .

(53) راجع الأبيات 95 ـ 98 الأبيات من 60 الى 70 و 87 ـ 88 ـ 92 ـ 93 ومن 102 الى 105 و 123 موجودة في نقائش قاعة الأختين ـ راجع Girault De Prangey, 94 Almagro, 127 Lafuente عدد 11 ـ 12 ـ أما الأبيات 75 ـ 76 ـ 143 ـ و 146 فهي توجد في رسم بركة صحن الأسود دون أي تغيير ـ والبيان 74 ـ 94 لم يرد منها الا أجزاء في نفس الرسم راجع Girault De Prangey عدد 10 .

(54) قطعة 30 موشح أورده ابن الأحمر IV 738 ـ 7 أبيات ـ البحر البسيط .

(55) قطعة عدد 31 قصيدة وردت في النفح III 92 ـ 93 ـ 29 و24 بيتا ـ البحر البسيط ـ هائية .

(56) قطعة 32 قصيدة وردت في النفح III 95 ـ 102 بيتا ـ البحر الكامل ـ رائية .

من مكايد للتدخل في الشؤون الإفريقية ، ومثل هذا يمكن أن يقال في المطوّلة التي خاطب بها سيّده عند استعادته سبتة سنة 786/1384 (57) .

كما أن الأبيات التي وجهها في نفس السنة (58) الى الأمير المريني موسى بن أبي عنان الذي كان يطالب بالحكم والمقطوعات التي كان ينوّه فيها (59) بتدخل محمد الخامس لتمكين الأمير أبي العباس أحمد من استرجاع ممتلكاته الإفريقية بحدّ السيف سنة 789/1386 وأخيرا المقطوعتين الموجهتين إليه ، أي إن كل ذلك الإنتاج الشعري يشهد بالمنزلة التي كان يحتلها المغرب في سياسة ملك غرناطة ووزيره . وقد قيل إنّ طبع ابن زمرك لم يلبث أثناء وزارته الطويلة أن تغير تغيرا عميقا (61) فقد أضحى الرجل على كبرياء يستفزّ النفوس . فلا شيء يحول دون تحقيقه غاياته كما أن ميله الى الكيد لا يدع أحدا ينعم بالأمن ولم ينج هو نفسه من مؤامرات أعدائه الاّ بفضل رعاية محمد الخامس له وحدبه عليه ، وعند وفاة سيّده شعر بالخطر الذي يهدده فحاول في مرثية (62) نظمها فيه كما يبدو أن يسبق الأحداث (63) ويستميل خلفه يوسف الثاني (64) الذي تولّى الأمر بعده ، غير أن إحدى المكايد التي دبرت

---

(57) قطعة 33 موشح أورده ابن الأحمر 709 ـ 70 مقطوعة (= بيتا Strophes) البحر الطويل .

(58) قطعة 34 موشح أورده ابن الأحمر IV 747 ـ 5 أبيات (Strophes) البحر البسيط .

(59) مقطوعة 35 قصيدة وردت في النّفح III 97 ـ 47 و15 بيتا ـ البحر البسيط ـ رائية
قطعة 36 موشح أورده ابن الأحمر 742IV ـ 7 أبيات ـ البحر لبسيط .

(60) مقطوعات أوردها ابن الأحمر IV 736 سطر 16 وما يلي .

(61) النفح IV 689 ابن الأحمر IV 692 ـ سطور 16 ـ 20 ، 27 وما يلي .

(62) قطعة 37 مرثية رواها ابن الأحمر IV 733 ـ 39 بيتا ـ البحر الطويل ـ دالية .

(63) راجع قطعة 37 أبيات 28 ـ 30 .
المقطوعات الأربع التي أوردها ابن الأحمر IV 735 سطر 14 وما يليه قد تكون نظمت عند اعتلاء يوسف الثاني العرش وتوليه الأمر .

(64) دام ملكه من صفر 793/جانفي الى رمضان 794/جويلية أوت 1392 ـ فيما يتعلق بالأحداث الموالية راجع ابن الأحمر IV 693 .

في البلاط آلت الى الإطاحة به والزج به في السجن بالمرية في أوائل صفر 793/جانفي 1391 (65) .

لبث بالسجن عشرين شهرا إلى غرة رمضان 22/794 جويلية 1392 وعندئذ أعاده يوسف الثاني الى سالف خطّته فلم يطل بها عهده إذ عند وفاة الأمير يوسف خلال ذلك الشهر بادر خلفه محمد السابع بعزل ابن زمرك وتعيين ابن عاصم (66) وزيرا مكانه فتقلد الوزارة سنة كاملة ثم لم يلبث ابن زمرك أن استعادها ثانية (67) وقد يكون اتّعظ على ما يبدو بالأحداث حينا من الدهر إلّا أنّ ما بالطبع لا يتخلّف ، فانبرى يزعج الناس بعنفه وبغيه حتى أن محمد السابع نفسه كان في ريب من أمره يخامره الظن في كيده له ، هذا بالإضافة إلى أن الوزير فقد ما كان له من كياسة ولباقة ودهاء في كنف الملك وبات يرزح تحت عبء الأوصاب والآفات وتعود من جديد قصة الأسد الذي أدركته الشيخوخة وتنزل الفاجعة فجأة في النهاية ، ذلك أن ملك غرناطة ذات ليلة لسبب لا نستطيع معرفته ولكن بدون شك اغراء من الأعداء والحسّاد أمر باقتحام بيت ابن زمرك فقتل هو وأبناؤه وخاصّته شر قتلة بينما كانت نساؤه وبناته (68) يشهدن الحادث مذعورات أما من بقي بحاضرة بني نصر من أنصار المرحوم ابن الخطيب فقد رأى في ذلك الاغتيال مظهرا من مظاهر العدل الإلاهي (69) .

---

(65) نجد أصداء هذه النكبة في مقطوعتين رواهما ابن الأحمر IV 734 .

(66) هو أبو بكر محمد بن محمد عاصم ولد بغرناطة سنة 1359/760 وتوفي بها سنة 1426/829 ، راجع دائرة المعارف الإسلامية E I II 385

(67) ابن الأحمر IV 734 سطر 8 .

(68) لا نعثر في أي مكان على تاريخ ما حدث الا أنه ينبغي بالرجوع الى ما تقدم وضعه في الأشهر الأخيرة من سنة 1392/795 أو أوائل 1393/796 ـ راجع النفح IV 694 سطر 2 .

(69) النفح III 99 - IV 693 في الأسفل وما يليه .

إن طول القصائد والمقطوعات الباقية من نظم ابن زمرك ووفرة عددها كفيلان بأن يتيحا لنا القيام بتحليل أدبي عميق ، وتيسيرا لذلك سندرس تباعا الهياكل (Cadre) والأغراض المطروقة والأسلوب .

إن ابن زمرك شاعر بلاط وبهذا الاعتبار لا غرو أنه ارتجل الكثير ونظم مقطوعات هي وليدة ساعتها (70) على منوال ما نجد من أشعار عند جميع شعراء البلاطات ابتداء من القرن الثالث للهجرة- IXم .

إن مثل ذلك الإنتاج سواء عند ابن زمرك أو عند غيره من الشعراء ليس فيه ما يثير الاهتمام لذلك لا نخصّه بأي بحث .

إن ابن زمرك يعود من جديد دون أن يقدم على أي تغيير إلى الهياكل (Cadres) الكلاسيكية الجديدة الموروثة عن القرون الخالية وسنجد فيما احتفظ لنا به الدهر من آثاره قصائد (71) يستهلها بمقدمة غزلية (نسيب) قد تطول في غالب الأحيان (72) ثم يتخلص منها الى المديح مباشرة (قطعة 22) أو بصفة غير مباشرة عن طريق قسم غنائي قصير (قطعة 9) أو ذكر رحلات خيالية (قطعتان 26 و 27) وكثيرا ما ترد القصائد دون مقدمة غزلية وفي تلك الحال تجدر الإشارة إلى أنها عادة ما تكون في مدائح محمّد أو بمناسبات الأعياد الدينية (قطعتان 6 و 31) أما الرثاء أي مدح الميت (مرثية) فلم يرد في شعره منه الا قطعتان (73) غير أنه يبدو أن ابن زمرك قد اتخذ ذلك الإطار الشعري على

---

(70) ابن الأحمر 725IV ـ 730 ، 731 ، 732 يروي من تلك المقطوعات ثلاثين تقريبا .

(71) في ما يخص الإطار الشعري في العهد الكلاسيكي الجديد انظر دراستي : شاعر عربي المتنبي 10 ـ 13 .

(72) 21 بيتا في القطعة 20/ و24 بيتا في القطعة 22/ و23 بيتا في القطعة 26/ و25 بيتا في القطعة 27/ و8 أبيات فقط في القطعة 9/ و9 أبيات في القطعة 23 .

(73) القطعتان 8 و 37 .

نفس الصورة التقليدية الموروثة عن القدامى وفعلا فالمرثيتان اللتان بين أيدينا قد صيغتا على النمط الكلاسيكس الجديد بكامل الدقّة .

ويحسن النظر على حدة إلى الأشعار العديدة التي نظمها ابن زمرك على نسق الموشح (74) فهيكلها لا يختلف من جميع النواحي عن هيكل القصيد الذي يستهلّ بالغزل كما أن بحورها ولغتها تقليدية إطلاقا والذي يجعلها جديرة بالاهتمام إنما هو نسق أبياتها وبنية كل بيت (Strophe) على حدة بما فيه من التعقيد ، وتحليل هارتمان Hartmann يغنينا عن الإطناب في ذكر ما يولده استعمال القوافي البسيطة والمتقاطعة والمضاعفة (75) من آثار فنية .

وكثيرا ما نجد هذا النسق

المطلـــــع (76)

ـــــــــ بِ ـــــــــ رِ

ـــــــــ بِ ـــــــــ رِ

البيـــــت 1

ـــــــــ قَ ـــــــــ بَ ـــــــــ قَ

ـــــــــ بَ ـــــــــ قَ ـــــــــ بَ

ـــــــــ بِ ـــــــــ رِ

ـــــــــ بِ ـــــــــ رِ

---

(74) في ما يتعلق بالإطار الشعري راجع دائرة المعارف الإسلامية E I I 849 (بن شنب) .

(75) Das Muwaššaḥ 165 ـ 181 ـ 193 .

(76) ملحوظة للمترجم : المطلع يقال له أيضا غصن/ . أما البيت فيقال له أيضا الجذع ويتركب من عنصرين من 1) دور أوسمط 2) وقفلة .

البيت 2

ـــــــــ نَا ـــــــــ حِ ـــــــــ نَا
ـــــــــ حِ ـــــــــ نَا ـــــــــ حِ
ـــــــــ بِ ـــــــــ رِ
ـــــــــ بِ ـــــــــ رِ

نلاحظ في هذا النسق (77) تطابق القافية في كل شطر ـ ومنها تستمدّ القافية الأساسية التي تتكرر في كل قفلة (78) ففي القطعة 10 يكشف لنا ابن زمرك عن مهارة فائقة اذ المطلع يتألف من بيتين لأشطرهما الأربعة نفس الرّويّ الا أن حرفي الارتكاز الساكنين مختلفان ـ هكذا :

ـــــــــ آبِ ـــــــــ ايـبِ
ـــــــــ آبِ ـــــــــ ايـبِ

وهذا التكلف العسير يبدو في كل قفلة .

المطلع *

ـــــــــ هـرَا
ـــــــــ هـرَا
ـــــــــ هـرَا

وهناك هيكل آخر يتجلى في القطعة 33 حيث نجد :

(77) القطعة 21 .

(78) نجد نفس النسق في القطع 11 ، 12 ، 13 ، 14 ، 19 ، 30 ، 34 و36 .

* ملاحظة المترجم : قد يكون هذا الموشح أقرع أي بدون مطلع ، وما يعتبره المؤلف مطلعا إنّما هو سمط أو دور والقفلة هي :

ـــــــــ هرَا ـــــــــ دَا

البيـــــت 1

ـــــــــــــ هِــرَا ـــــــــــــ دَا

ـــــــــــــ رَى

ـــــــــــــ رَى

ـــــــــــــ رَا

البيـــــت 2

ـــــــــــــ رَى ـــــــــــــ دَا

ـــــــــــــ بَــا

ـــــــــــــ بَــا

ـــــــــــــ بَــا

نلاحظ أن القافية الوحيدة القارة هنا هي قافية عجز **البيت الأول أي القفلة** ، ولئن استغل ابن زمرك بصفة عامة حسب الظاهر **مرونة الإيقاعات** التي يتيحها الموشّح فانه لم يعدل ، خلافا للشعراء الكلاسيكيين الجدد الأقحاح ، عن استعمال البحور النادرة أحيانا فالقطعة 10 مكرر خاصة اكتسبت بسقوط الوتدين الأخيرين من كل شطر إيقاعا فريدًا مبتكرا بدون ريب خاصة في البيت الثالث .

وَوُجُوهُ الشَّرْبِ تُغْنِي عَنْ شُمُوسٍ كُلَّمَا تَجْلَى
بِلِحَاظٍ أَسْكَرَتْهَا عَنْ كُؤُوسٍ خَمْرُهَا أَحْلَى

(مجزوء الرمل)

الخ . . .

أما الأغراض الشعرية التي طرقها ابن زمرك فمصدرها « كلاسيكي جديد » أيضا . وقد توخّى في معالجتها ، عدا القليل منها ، الطريقة التقليدية ومثال ذلك على وجه الخصوص ما نجده من نسيب في استهلال القصائد

والموشحات أو من أبيات تؤلف قطعا غزلية قصيرة (79) وكما هو الشأن عند جميع الشعراء الكلاسيكيين الجدد لا يرد ذكر الحبيب الّا شذرا (80) في قوالب لاكتها الألسن مرارا وتكرارا ووصف صبابة المحب المسكين في عبارة تقليدية على الإطلاق .

نَفْسِي الفِدَاءُ لِشَادِنٍ مَهْمَا خَطَرْ فَالْقَلْبُ مِنْ سَهْمِ الْجُفُونِ عَلَى خَطَرْ
فَضَحَ الْغَزَالَةَ وَالأَقَاحَةَ وَالْقَنَا مَهْمَا تَثَنَّى أَوْ تَبَسَّمَ أَوْ نَظَرْ
. . . لَمْ أَنْسَهُ لَيْلَ ارْتِقَابِ هِلَالِهِ وَالْقَلْبُ مِنْ شَكِّ الظُّهُورِ عَلَى غَرَرْ

(الكامل)

(قطعة عدد 20) (82)

وعلى غرار ما نجد عند شعراء القرن الثالث أي التاسع الميلادي كثيرا ما تمتزج أغراض الغزل بأغراض الحب والخمر (anacréontiques) أو بأغراض خمرية خالصة يرسل فيها القول مثل القطعة 10 على نسق موشح (83) .

لِلَّهِ مَا أَجْمَلَ رَوْضَ الشَّبَابِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَفْتَحَ زَهْرُ الْمَشِيبْ
فِي عَهْدِهِ أَدَرْتُ كَأْسَ الرُّضَابِ حَبَابُهَا الدُّرُّ بِثَغْرِ الْحَبِيبْ

مِنْ كُلِّ مَنْ يُخْجِلُ بَدْرَ التَّمَامْ إِذَا تَبَدَّى وَجْهُهُ لِلْعُيُونْ
وَيَفْضَحُ الْحُسْنَ بِلِينِ الْقَوَامْ وَأَيْنَ مِنْهُ لِينُ قَدِّ الْغُصُونْ

---

(79) قد يظن أن تلك المقطوعات القصيرة ليست إلا أبياتا منتقاة من قصائد في المدح ـ راجع الإحاطة II 234 ـ 235 ـ النفح IV 687 .

(80) راجع « شاعر عربي . . . المتنبي » 48 .

(81) قدّها رشيق كالرمح وابتسامتها لطيفة كالأقحوان وعيناها كعيني الظّباء رقّة .

(82) ابن الأحمر IV 723 .

(83) ابن الأحمر IV 748 عرض شبيه لما ورد في القطعة 20 أبيات 9 ـ 15 .

وَلَحْظُهُ يَمْضِي مَضَاءَ الحُسَامْ ... وَيُذْهِلُ الْعَقْلَ بِسِحْرِ الجُفُونْ
أَبْصَرْتُ مِنْهُ إِذْ يَحُطُّ النِّقَابْ ... شَمْسًا وَلَكِنْ مَا لَهَا مِنْ مَغِيبْ
إِذَا تَجَلَّتْ بَعْدَ طُولِ ارْتِقَابْ ... صَرَفَتْ عَنْهَا اللحْظَ خَوْفَ الرَّقِيبْ

(السّريع)

أما الأغراض المدحية فهي كغيرها خلو من الطرافة والابتكار . فابن زمرك لم يشد الا بذكر نبيّ الإسلام ، والأمراء وعليّة القوم أمثال ابن الخطيب مكتفيا في ذلك بتكرار القوالب الجاهزة المبتذلة التي جرت العادة أن يمدح بها أمثال هؤلاء الأعيان (84) كالأبيات التالية التي نظمت تمجيدا للنبيّ محمد (قطعة ـ 31) (85) .

ثُمَّ الصَّلاَةُ صَلاَةُ اللَّهِ دَائِمَةً ... عَلَى الَّذِي بِاسْمِهِ فِي الذِّكْرِ سَمَّاهُ
الْمُجْتَبَى وَزِنَادُ النُّورِ مَا قَدَحَتْ ... وَلاَ ذَكَا مِنْ نَسِيمِ الرَّوْضِ مَسْرَاهُ
وَالْمُصْطَفَى وَكِمَامُ الْكَوْنِ مَا فُتِقَتْ ... عَنْ زَهْرِ زَهْرٍ يَرُوقُ الْعَيْنَ مَرْآهُ
يَا فَاتِحَ الرُّسْلِ أَوْ يَا خَتْمَهَا شَرَفًا ... وَاللَّهُ قَدَّسَ فِي الْحَالَيْنِ مَعْنَاهُ
لَمْ أَدَّخِرْ غَيْرَ حُبٍّ فِيكَ أَرْفَعُهُ ... وَسِيلَةً لِكَرِيمٍ يَوْمَ أَلْقَاهُ

(البسط)

وكذلك الأبيات التي يفيض فيها ابن زمرك في الثناء على محمد الخامس (قطعة 26) (86) .

مَلِكٌ أَفَاضَ عَلَى الْبَسِيطَةِ عَدْلَهُ ... فَالشَّاةُ لاَ تَخْشَى اعْتِدَاءَ الضَّيْغَمِ
هُوَ مُنْتَهَى آمَالِ كُلِّ مُوَفَّقٍ ... هُوَ مَوْرِدُ الصَّادِي وَكَنْزُ الْمُعْدِمِ

(84) شاعر عربي . . . المتنبي 13 ـ 49 .
(85) نفح الطيب III 93 سطر 4 الى أسفل .
(86) ابن الأحمر IV 703 .

لَاحَتْ مَنَاقِبُهُ كَوَاكِبَ أَسْعَدٍ فَرَأَتْ مَلَامِحَ نُورِهِ عَيْنُ العَمِى
وَلَقَدْ تَرَاءَى بَأْسُهُ وَسَمَاحُهُ فَأَتَى الجَلَالُ مِنَ الْجَمَالِ بِتَوْأَمِ
مِثْلُ الغَمَامِ وَقَدْ تَضَاحَكَ بَرْقُهُ فَـأَفَـادَ بَـيْنَ تَجَهُّمٍ وَتَبَسُّمِ
أَنْسَى سَمَاحَةَ حَاتِمٍ ، وَكَذَاكَ فِي يَوْمِ اللقَاءِ رَبِيعَةَ بْنَ مُكْدَمِ
(الكامل)

ليس في ذلك المدح ولا في ما شاكله ما لا نستطيع إضفاءه على أي أمير وقد ينطبق هذا القول أيضا على المدائح التي وجّهها ابن زمرك الى سادته ومن غريب الصدف الجديرة بالذكر أننا لا نجد عند ابن زمرك وهو شاعر من شعراء البلاط الهجاء فيما تبقى من شعره (87) وما عدا ما تضمّنته القطعتان 31 ـ 32 (88) من تعريض بابن الخطيب لا نصادف في شعره أي غرض أوحاه اليه الهجاء بل هما أقرب الى مقابلة بين كرم محمد الخامس وجحود وزيره السابق منهما الى القذف الهجائي بالمعنى الصحيح .

ومن المتوقع نظرا الى النزعة الصوفية التي ظهرت لديه أن نجد في ما بقي من آثاره معاني ذات مسحة صوفية متميزة وفي الواقع لا يبدو أن ذلك الشاعر قد خبر الإلهام الديني على حقيقته فالفقرات القليلة التي يعظّم فيها الإلاه ويبرز صلات الإنسان به هي تسابيح مبتذلة أو أدعية لا ميزة لها ولا عمق (89) وأخيرا فإن المعاني الوصفية التي يتبسّط فيها ابن زمرك ومعظم الشعراءمن عرب الأندلس هي التي تجدر العناية بها على وجه الخصوص فالطبيعة والأزهار قبل كل شيء تتصدّر المنزلة الأولى وهي التي توحي إلى الشاعر بأبيات الدعابة حول

---

(87) من البديهي أن نعزو عدم وجوده إمّا الى أسباب نفسانية أو الى اتلاف جميعه وذلك بعيد الاحتمال .
(88) القطعة 31 الأبيات 9 ـ 12 من المقطوعة 2 (راجع النفح III 92 الى أسفل)
قطعة 32 أبيات 27 ـ 32 راجع النفح III 95 .
(89) راجع قطعة 31 النفح III 93 سطر 14 ـ 29 .

نضارتها وسنائها الشبيهين بوجه الحبيب (90) رقّة ولطافة ، ثم كذلك الليل .

وَالْبَدْرُ فِي صَفْحِ السَّماءِ كَأَنَّهُ   مِرْآةُ هِنْدٍ وَسْطَ لُجٍّ تَرْتَمِي (91)

كما أن غرناطة ستكون في شعره غرضا وصفيا سهل المنال فلا يخلو موشح من ذكرها عرضا (92) إما لبثّ حزنه لفراقها (93) وإما ليتغنّى بمحاسنها (94) ويطنب في وصفها كما فعل في مستهلّ القطعة 17 (95) .

قِفْ بِالسَّبِيكَةِ وَانْظُرْ مَا بِسَاحَتِهَا   عَقِيلَةً وَالكَثِيبُ الفَرْدُ جَالِيهَا (2)
تَقَلَّدَتْ بِوِشَاحِ النَّهْرِ وَابْتَسَمَتْ   أَزْهَارُهَا وَهْيَ حَلْيٌ فِي تَرَاقِيهَا (3)
وَانْظُرْ الى الدَّوْحِ وَالأَنْهَارُ تَكْنُفُهَا   مِثْلَ النَّدَامَى سَوَاقِيهَا سَوَاقِيهَا (7)
وَلِلسَّبِيكَةِ تَاجٌ فَوْقَ مَفْرِقِهَا   تَوَدُّ دُرُّ الدَّرَارِي لَوْ تُحَلِّيهَا (17)
فَإِنَّ حَمْرَاءَهَا وَاللَّهُ يَكْلَؤُهَا   يَاقُوتَةٌ فَوْقَ ذَاكَ التَّاجِ يُعْلِيهَا (18)

(البحر البسيط)

ويلي هذا البيت وصف قصر ملوك غرناطة الذي يتخذه ابن زمرك غرضا آخر للإلهام لا ينضب فضلا عن أنه قليل التنوّع ((97) .

---

(90) ثلاث مقطوعات وردت في النفح IV 698 تعدد وصف الأزهار في القصائد التي وصفت فيها غرناطة والحمراء ـ انظر الى ما يلي .

(91) قطعة 26 راجع ابن الأحمر 703IV ـ بحر الرجز .

(92) راجع قطعة 10 البيت 1 ـ ابن الأحمر IV 748 ـ قطعة 11 جذع 4 ابن الأحمر IV 746 .

(93) راجع قطعة 9 بيتان 4 و 5 ـ النّفح IV 683 .

(94) راجع قطعة 21 الجذع 3 وما يليه ـ ابن الأحمر IV 737 .

(95) ابن الأحمر IV 694 لم تترجم الأبيات التي وردت في وصف غرناطة .

(96) موقع مقبرة ملوك غرناطة (هما اثنتان) توجد على ربوة جنوب الحمراء وخارج سورها .

أ) رقم الأبيات في القصيدة (الأبيات : 2 ـ 3 ـ 7) .

(97) نجد هذا الغرض في القطعة 11 الجذع 3 (ابن الأحمر IV 745) القطعة 17 أبيات 17 ـ 25 (ابن الأحمر IV 694) قطعة 29 أبيات 60 وما يلي (ابن الأحمر IV 706) قطعة 30 الجذعان 1 ـ 2 (ابن الأحمر IV 737) .

وإلى جانب هذه المعاني التي يبسط القول فيها نصادف في العديد من القصائد وصفا للكائنات الحية (98) وخاصة مشاهد تنبض حياة وأشعارا في الطّرد (99) وسباق الخيل (100) والأعياد حيث يبدي البهلونيون والمشعوذون (أو الراقصون) مهارتهم (101) في رحاب بساتين الحمراء ناهيك أنه يصف لنا في احدى قصائده الشماريخ (102) وهكذا يتضح لنا أن الغزل والمدح والوصف تمثّل الأغراض الأوفر تداولا والأكثر استعمالا من بين الأغراض التي يشتمل عليها شعر ابن زمرك في حالته الراهنة . والغالب على الظن أن اتخاذه القوالب الجاهزة (clichés) التي تمت الى الكلاسيكية الجديدة يحول دون التجديد في الأساليب . أضف الى ذلك أن سرعة النظم التي يبدو أنها حفّت بوضعها هي التي اضطرّته الى الركون الى أول ما صادف من قوالب جاهزة (كليشهات) ففي القصائد التي بين أيدينا نجد إمَّا مجموعة من القوالب المستعارة من الشعر الجاهلي ومن الشعر الكلاسيكي المجدد وإمَّا صيغا مقتبسة من الميدان الأدبي المشترك دون أن يكون طرأ عليها أي تغيير محسوس وصفوة القول في الأولى ان ابن زمرك كان يتوهم أنه ابتكر حينما عبّر عن فكرة مبتذلة في صيغ تكاد لا تكون دونها بلى وابتذالا (103) .

(98) وصف زرافة (قطعة 9 أبيات 29 ـ 37) وسنّور عظيم (نفس القطعة أبيات 22 ـ 28) راجع النفح IV 684 .

(99) قطعة 27 أبيات 40 ـ 70 النفح IV 686 .

(100) قطعة 26 أبيات 7 وما يلي (ابن الأحمر IV 704) قطعة 33 جذوع 31 وما يلي (ابن الأحمر IV 716) .

(101) قطعة 26 أبيات ـ 74 ـ 81 قطعة 33 جذوع 49 ـ 60 .

(102 قطعة 33 جذوع 35 ـ 48 .

(103) راجع على سبيل المثال القوالب الجاهزة التي قدم معناها في استهلال القطعة 26 (ابن الأحمر IV 702) .

(أ) رقم الأبيات في القصيدة (17 ـ 18) .

أما الأخرى فتتّسم بفاقة معنوية خاصة وإليك بعض الأمثلة :

أَتَـوْنِي بِنُوَّارٍ يَـرُوقُ نَضَارَةً   كَخَدِّ الذي أَهْوَى وَطِيبِ تَنَفُّسِهْ
وَجَاؤُوا بِهِ مِنْ شَاهِقٍ مُتَمَنِّعٍ   تَمَنُّعَ ذَاكَ الظَّبْيِ فِي ظِلِّ مَكْنِسِهِ (104)

ولتقارن بهذه :

رَعَى اللَّهُ زَهْرًا يَنْتَمِي لِقَرَنْفُلٍ   حَكَى عَرْفَ مَنْ أَهْوَى وَإِشْرَاقَ خَدِّهِ
وَمَنْبِتُـهُ فِي شَـاهِقٍ مُتَمَنِّـعٍ   كَمَا امْتَنَعَ الْمَحْبُوبُ فِي تِيهِ صَدِّهِ (105)

ويمكن مقارنة هذا المقطع بما يليه :

وَمَا أَبْصَرَتْ عَيْنِي كَزَهْرِ قَرَنْفُلٍ   حَكَى خَدَّ مَنْ يَسْبِي الْفُؤَادَ وَعَرْفَهُ
تَمَنَّعَ فِي أَعْلَى الهِضَابِ لِمُجْتَنٍ   تَمَنُّعَـهُ مِنِّي إِذَا رُمْتُ إِلْفَهُ

(الطويل)

كما أن فقر التعبير يتجلى أيضا في القطع الشعرية التي عني ابن زمرك بصناعتها مثل :

عَـرُوسَـةٌ تَـاجُهَـا السَّبِيكَـهْ . . . . .
كُـرْسِيُّهَا جَنَّـةُ الْعَـرِيفْ . . . . . (أ)

التي تذكرنا بأبيات القطعة 17 الآنفة الذكر (106) وبمقطع من أبيات القطعة 21 (107) .

عَقِيلَةٌ تَـاجُهَـا السَّبِيكَـهْ   تُـطِلُّ بِـالْـمَرْقَبِ الْمُنِيفْ

---

(104) النفح IV 698 ـ البحر الطويل .

(105) قطعة 30 الجذع 2 ـ ابن الأحمر IV 736 ـ البحر الطويل .

(106) انظر أعلاه .

(107) ابن الأحمر IV 737 جذع 4 ـ مخلّع البسيط .

كَأَنَّهَا فَوْقَهُ مَلِيكَهْ كُرْسِيُّهَا جَنَّةُ الْعَرِيفْ

وختاما ينبغي ذكر أبيات القطعة 11 (108) أيضًا :

المطلـــــــع

قَدْ نُظِّمَ الشَّمْلُ أَتَمَّ انْتِظَامْ وَاغْتَنَمَ الأَحْبَابُ قُرْبَ الحَبِيبْ
وَاسْتَضْحَكَ الرَّوْضُ ثُغُورَ الغَمَامْ عَنْ مَبْسَمِ الزَّهْرِ البَرُودِ الشَّنِيبْ
وَعَمَّ النَّوْرُ رُؤُوسَ الرُّبَا وَجَلَّلَ النَّوْرُ صُدُورَ الْبِطَاحْ

(السريع)

وَلاَ يَزَالْ . . . .
يَتْلُو عَلَيْكَ الدَّهْرُ فِي كُلِّ عَامْ (نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبْ)

(السريع)

ونجد هذه الأبيات في القطعة 34 مع بعض الاختلاف (110) في الرواية ويقد يكون من اليسير الهينّ تعداد الأمثلة وهي كفيلة بإقامة الدليل على ما كان يبذله ابن زمرك في غالب الأحيان من طفيف العناء للظفر بقوالبه الجاهزة (clichés) الا أن تلك الهنات الناتجة عن التقصير ، كما تجدر الإشارة اليه ، تبرز خاصة في الموشحات وقد يكون ذلك راجعا الى أن تلك الأشعار لا تتطلب من السبك الأدبيّ ما تتطلبه القصيدة . ومن الجليّ على وجه الخصوص أن ابن زمرك حرص حرصا كبيرا خاصة في قصائده على إظهار براعته البيانية .

---

(108) ابن الأحمر IV 744 .

(أ) المقرّي ـ نفح الطِّيب ـ (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الأولى مصر 1949) الجزء X ص 103 ـ البحر مخلّع البسيط .

(109) القرآن سورة 61 آية 13 .

(110) راجع ابن الأحمر IV 747 . راجع أيضا القطعة 10 الجذع 4 . ابن الأحمر IV 748 .

ومما لا ريب فيه أن موشحاته لم تكن خالية من الصنعة في الأسلوب ، الا أن نسق الأبيات في الجذع الواحد وتنظيم القوافي وما اتسم به الأسلوب من سهولة نسبية هي الوسائل التي اعتمدها الشاعر لبلوغ التأثير (111) الذي كان يرومه أمًّا القصائد فهي على نقيض ذلك لا يفرض فيها ابن زمرك لحذقه أي حدّ ، وقد لا يمكن في هذا الصدد بيان المواطن التي ينفصل فيها أو يتميز بها عن سائر شعراء العربية ، وكثيرا ما كان اختيار القوالب الجاهزة المعادة هو الذي يملي عليه صوره وتشابيهه وهو من هذه الناحية لا يبتكر ثم هل كان مطالبا بالابتكار ؟ ذلك ما نرتاب فيه ـ فما تعلقت همة الأدباء في غرناطة ولا في غيرها وربما في غرناطة دون سواها بطرافة المعنى ، ومن المحتمل أن تكون المحسنات اللفظية والنكات والتوريات هي الكفيلة باثارة الاستحسان وقد يكون ابن زمرك من المهرة في هذا الباب . ويبيت هكذا :

بِهِ الْبَهْوُ قَدْ حَازَ الْبَهَاءَ وَقَدْ غَدَا   بِهِ الْقَصْرُ آفَاقَ السَّمَاءِ مُبَاهِيَا (112)

يتلاعب فيه الشاعر بالمعاني التي تفيدها الألفاظ المشتقة من أصل واحد وهو نموذج توجد منه العشرات فيما تبقى من نظم ابن زمرك ، الى جانب هذه الخزعبلات التي تكشف عن فحل من فحول البلاغة والبيان تحسن الإشارة الى ما تضمنه شعره وشعر العديد من مواطنيه من تصنع في التعبير حيث تقترن بعض السمات المقتبسة من الإنسان بل من أجزاء جسمه بأشياء جامدة خالية من الروح ، وعلى غرار عبارة « أجنحة النسيم » يستعمل وزير محمد الخامس صورا من هذا القبيل : بسمة الأزهار ـ ضحك السحاب ـ روض الشباب ـ وجوه المجد ـ راية الفجر فهذه العبارات تستقرّ وتكاد تنقلب قوالب جامدة لا

(111) يبدو أن القطعة 16 قد تعمّد نظمها بأسلوب بسيط .

(112) القطعة 29 ـ راجع ابن الأحمر IV 706 ـ البحر الطويل .

تتغير في بيته كما أن استعمال هذه القوالب الجاهزة المألوفة والصيغ المطروقة يفتح لإنتاجه مجال التفنن والتنوع ولم يكن ذلك ما يتطلبه أهل زمانه ولا أي كان ممن ينتسب الى البيئات العربية في القرون الوسطى .

وعلى كل فقد ظفر شعره بإعجاب الكثيرين المفرطين فيه منهم ابن الخطيب الذي أثنى عليه ثناء قد يكون صادقا فيه (113) كما أن ابن الأحمر يشيد بفضائله بعبارة جمعت بين التكلف والتفخيم وقد حمله الشغف الى العناية بجمع شتات أشعاره ليؤلف منها ديوانا ضخما وقع بين يدي المقرّى فروى منه الكثير في كتابه عن الأندلس ، وقد تكون لهذه الشهادات أهميتها الا أنها بغير شك لا تكفي لحملنا على النظر الى ذلك التأليف نظرة إعجاب لا حد له فهي تساعدنا على تحسّس متطلبات الجمهور المتأدب بغرناطة من أواسط القرن الرابع عشر الى أوائل السادس عشر وتمكننا من إدراك الفاقة التي آل إليها شعر البلاط بالأندلس اذ فقد بها أكثر من سواها كل صلة بالإلهام الشعري الحي وبات صناعة بلاغية جوفاء لا طائل وراءها .

(113) الإحاطة II 222 ـ 223 النفح III 361 .

تطور شخصيّة المكدّي في المقامات
من الهَمَذاني الى الحريري

بقلم : إبراهيم حمادو

قد يتبادر الى بعض الاذهان ان كتابة المقامات فن لم تتغير مقوماته منذ ان وضع بديع الزمان الهمذاني (1) أصوله في أواخر القرن الرابع . وقد أعان على رسوخ هذا الاعتقاد مقلدو الهمذاني انفسهم اذ اشادوا بذكره وصرحوا بمجاراتهم له في فنه . فهذا الحريري (2) يعلن في القرن الخامس في مقدمة مقاماته « انه قد جرى ببعض اندية الادب الذي ركدت في هذا العصر ريحه وخبت مصابيحه ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان وعلامة همذان رحمه الله تعالى وعزا الى ابي الفتح الاسكندري نشاءتها والى عيسى بن هشام روايتها وكلاهما مجهول لا يعرف ونكرة لا تتعرف ، فاشار من اشارته حكم وطاعته غنم الى ان انشىء مقامات أتلو فيها تلو البديع وان لم يدرك الظالع شأو الضليع . . . » (3) فيكون الحريري قد اعترف بانه سيقلد الهمذاني وبانه لن يصل الى المستوى الذي بلغه سابقه من التوفيق والاجادة ، ويلح على هذه الفكرة ليزداد تواضعا فيصرح « هذا مع اعترافي بان البديع رحمه الله سباق

---

(1) الهمذاني 358 ـ 398 هـ . وسنعتمد في هذه الدراسة طبعة المقامات ببيروت بشرح محمد عبده .

(2) الحريري 446 ـ 510 هـ وسنعتمد في هذه الدراسة طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة 1926 .

(3) الحريري المقامات ص 4 و 5

غايات وصاحب آيات وان المتصدي بعده لانشاء مقامة ولو أوتي بلاغة قدامة لا يغترف الا من فضالته ولا يسري ذلك المسرى الا بدلالته » (4) .

لكن مقامات الحريري تختلف من عدة أوجه في الواقع عن مقامات الهمذاني . بل هناك دلائل كثيرة في مقامات الحريري تكشف عن محاولة الابتكار والتفوق على سابقه حتى لا يبقى في مستوى التقليد والمقلدين . اذ كل من جاء بعده كابن الصيقل الجزري البغدادي صاحب المقامات الزينية (5) او ناصيف اليازجي في مقاماته مجمع البحرين (6) انما تلوا تلوه لا تلو الهمذاني عندما كتبوا مقاماتهم . ولم تكد تظهر مقامات الحريري حتى تهاتف عليها الناس من كل مكان وتناولوها بالدرس والشرح حتى كادوا ينسون مقامات الهمذاني .

وسنتناول بالدرس شخصية المكدي عند الهمذاني والحريري لنبين ما أدخله الحريري من اضافات وتغييرات على مكديه وتصرفاته وأفكاره حتى يطور صورة هذا البطل الاساسي في مقاماته لكي لا يكون نسخة من الاسكندري يسير على دربه ويهتدي بهديه (7) .

---

(4) الحريري ص 7 .

(5) ابن الصيقل الجزري توفي سنة 701 هـ . والمقامات الزينية طبعة بتحقيق عباس مصطفى الصالحي دار المسيرة 1980 .

(6) ناصيف اليازجي 1800 ـ 1871 م ـ ومجمع البحرين طبعة بيروت 1961 .

(7) قد قام بعض الدارسين بمقارنات بين مقامات الهمذاني ومقامات الجريري لكنهم اهتموا بلغة الاديبين وتأنقهما في الكتابة ولم يلتفتوا الا قليلا وبدون تركيز الى أبطالها لتحليل مقومات نفسيتهم وتصنيف أفكارهم وتصرفاتهم . ومن هؤلاء الدارسين نذكر حسب الترتيب الزمني :

ـ عمر فروخ : الرسائل والمقامات (سلسلة دراسات قصيرة في الادب والتاريخ والفلسفة) بيروت 1942 .

ـ شوقي ضيف : المقامة (سلسلة فنون الادب العربي) مصر 1954 .

Blachère et Masnou, El Hamadânî, choix de Maqamat. Paris 1957.

ـ عبد الملك مرتاض : فن المقامة في الادب العربي ـ الجزائر 1980 .

M. Tarchouna

Les marginaux, dans les récits picarersques arabes et espagnols. Tunis 1982.

.A. Kilito : — Les Séances, éd Sindabad 1983

وقد ظهر هذا الكتاب بعد تحرير هذه الدراسة فلم نجد فيه ما يحمل على تحوير شيء منها .

1 ـ التطور في رسم ملامح أبطال المقامات

تنبني المقامة على وجود بطلين أساسيين هما الراوي والمكدي ـ وقد اختص كل واحد منها بدور ثابت قار لا يحيدان عنه يكون رواية الاحداث بالنسبة الى الراوي ، والتسول مع التحيل بشتى الطرق مع ملازمة اللسان الفصيح والكلمة البليغة بالنسبة الى المكدي . هذا ما تواضع عليه كتاب المقامات المشهورون .

الا ان الهمذاني وهو مبتدع فن المقامات قد حاد عن هذه القاعدة في عدة مواطن .

فلئن كان الراوي عيسى بن هشام موجودا في صدر كل مقامة يروي لنا أحداثها فان المكدي ابا الفتح الاسكندري لا يظهر الا في اربعين مقامة يؤثر في أحداثها أو يكون عنصرا هاما في موضوعها . فنحن لا نجده فعلا في المقامات التالية : الغيلانية (ص 38) والاهوازية (ص 55) والبغدادية (ص 59) والمغـزلية (ص 163) والنهـدية (ص 176) والنـاجية (ص 190) والخلفيـة (ص 196) والصيمرية (ص 205) والصفـرية (ص 231) والتميمية (ص 236) والبشرية (ص 250) أما الـرصافيـة (ص 157) فهي مقامة حذف منها الشيخ محمد عبده كل ما يتصل بابي الفتح الاسكندري بدون ان يخل بهيكلها العام لما في ذلك ما « ينافي آداب هذه الايام » (8) وعدد هذه المقامات يمثل خمس المجموع وهو كثير وقد يعتبره بعضهم مظهرا من مظاهر ثراء مقامات الهمذاني وغزارة الاختراع فيها ويعتبره البعض الآخر ضعفا في النسق العام والتاليف بين مختلف اجزاء المجموعة . أما اذا طالعنا مقامات الحريري فلا نجد فيها مقامة واحدة تخلو من ذكر بطلها المكدي أبي زيد

(8) مقامات الهمذاني : ص 163 .

السروجي وسيحذو حذوه ناصيف اليازجي في مجمع البحرين فلم تخل واحدة من مقاماته الستين من ذكر المكدي ميمون بن خزام ، إذ حرص كل من جاء بعد الهمذاني وفي مقدمتهم الحريري على ان يكون لمجموع مقاماتهم وحدة تأليفية كبرى هي بمثابة السلك الرابط بين كل المقامات خلافا لما نجد عليه مقامات الهمذاني . فنحن عندما نطالع مقامات الحريري نجد الشخصين الرئيسين الحارث بن همام وابا زيد السروجي يلتقيان لاول مرة في المقامة الاولى وهي الصنعانية ثم لا ينكر احدهما الآخر في بقية المقامات رغم كثرة الاغتراب وطول الزمن وانتحال التنكر وتعمد الحيل . وتتوج المقامات بتوبة السروجي والوداع الأخير بين البطلين وذلك في المقامة البصرية . وقد عمد اليازجي الى نفس الهيكل القصصي في تأليف مجمع البحرين لذا نرى الخزامي يتوب في المقامة الاخيرة وهي القدسية ويحصل الفراق النهائي بينه وبين الراوي سهيل ابن عباد بعد ان كان التعارف بينهما متواصلا منذ ان حصل اللقاء في المقامة الاولى وهي البدوية (9) .

الا ان هذا الهيكل القصصي العام ينعدم من مجموع مقامات الهمذاني وعبثا نحاول اعادة ترتيبها مجاراة لما سيكون عليه ترتيب مراحل حياة بطلي مقامات الحريري . فهناك قرائن كثيرة تدل على قلة اعتناء الهمذاني بصوغ عمله الادبي فيها يجعله متماسك الاجزاء والاطراف . وحتى ولو كان عدد مقاماته الاصلي اربعمائة كما اعتقده الثعالبي (10) والحصري (11) فان بقاء ثمنها اليوم فحسب لا يبرر مانراه فيها من خلل في التنسيق بين مراحل حياة الابطال وتطورها التدرجي من بداية المجموعة الى آخرها .

---

(9) ناصيف اليازجي : مجمع البحرين بيروت 1961 .

(10) الثعالبي : يتيمة الدهر : ج 4 ص 257 القاهرة 1936 .

(11) الحصري : زهر الآداب ج 1 ص 273 .

فمن حيث التعارف الذي لا بد ان يحصل بين الراوي عيسى ابن هشام والمكدي ابي الفتح الاسكندري نجد ان المقامات تفتتح بالقريضية وفيها يذكر الراوي انه يعرف المكدي منذ مدة طويلة قائلا : « فجلعتُ أنفيهِ وأُثبِتُه وأُنكره وكأني أعرِفه ثم دَلّتني عليه ثَنَايَاه . فقلت : « الاسكندريُّ واللهِ . فقد كان فَارَقَنا خِشفًا وَوافَانَا جِلفًا . . . » (12) .

وقد يكون هذا المنطلق صحيحا في عرف كتاب القصص شريطة ان تنبني عليه احداث بقية المقامات لكن هذا لم يتوفر في مقامات الهمذاني . اذ نحن نجد عيسى بن هشام يلتقي لاول مرة بالاسكندري في ثلاث عشرة مقامة من مجموع أربعين مقامة يظهر فيها كما سلف ذكره اي في ثلث المقامات تقريبا !

هذا ما حدث فعلا في المقامة البلخية (ص 14) والاسدية (ص 29) والبصرية (ص 63) والجاحظية (ص 72) والحرزية (118) والمارستانية (ص 121) والمجاعية (ص 167) والعراقية (ص 142) والحمدانية (ص 151) والحلوانية (171) والارمنية (186) والنيسابورية (ص 199) والعلمية (ص 202) .

وفي الامكان ان نذكر مثالا على ذلك وليكن من المقامة الاخيرة في هذه المجموعة . يقول عيسى بن هشام بعد ان استمع الى رجل يصف الى آخر ما بده من مشاق للحصول على العلم في مضانه ؛ « فسمعت من الكلام ما فَتَقَ السَّمْعَ وَوَصَلَ الى القلب وتغلغل في الصدر . فقلت : يا فتى ومن أَينَ مطلعُ هذه الشمس ؟ فجعل يقول :

إسْكَنْدَرِيَّةُ دَارِي لَو قَرَّ فِيهَا قَرَارِي . . .

---

(12) الهمذاني ـ القريضية ص 9 .

لكنَّ بالشَامِ لَيْلِي وبِالعِرَاقِ نَهَارِي (13)

وهذا يعني ان عيسى بن هشام لم ير ابا الفتح الاسكندري قبل هذه المناسبة اي في المقامة الاربعين وقد حدث نفس الشيء في المقامات الاثنتي عشرة الباقية وقد سبقت كلها هذه المقامة في الترتيب كما رأينا .

أما قضية توبة أبي الفتح التي بها يقلع عن الاحتيال والخداع فقد تمت فعلا وذلك في المقامة الوعظية (ص 130) وهي السادسة والعشرون وقد وجدنا مقامة أخرى وهي الاهوازية (ص 55) فيها وعظ بليغ أيضا وليس وراءه احتيال ولا تسول وللواعظ فيها فصاحة الاسكندري لكنه لم يذكر اسمه فيها كما راينا سالفا . فالتوبة والرجوع الى الجادة بالتخلي عن انتهاز غفلة الناس امر قد ورد ذكره مرتين وفي النصف الاول من مجموع المقامات (14) .

وهذا كله لا يجوز في منطق تطور الاحداث وفي تقدم احوال الابطال النفسية في سياق الرواية نحو الخاتمة .

وقد تفطن الحريري الى هذا الضعف كما ذكرنا فتجنب الوقوع فيه رغم اعجابه بالهمذاني واعترافه بتقليده . فلم يجعل التوبة النصوح الا في آخر مقاماته وتبعه في ذلك من جاء بعده طبعا .

واذا نظرنا الآن في الصفات الجسدية عند المكديين الاسكندري والسروجي وجدنا نفس التحول من المعقد الى الابسط بل من الفوضى الى

(13) الهمذاني - العلمية ص 103 .

(14) نفس الملاحظة بالنسبة الى طبعة استنبول 1880 رغم اختلاف ترتيب بعض المقامات . انظر جدول ترتيب مقامات الهمذاني طبعة استنبول وطبعة بيروت التي بين ايدينا وذلك في الملحق عدد 3 من كتاب Al-Hamadâni : choix de Maqâmât : Blachère . .

التسلسل المنطقي . وقد درسنا في فصل آخر (15) ملامح شخصية ابي الفتح الاسكندري فوصلنا الى استنتاجات نذكر منها ما يتصل بغرضنا الآن :

أ - ان الاسكندري يظهر في سن الشباب في المقامات التالية :

القريضية (ص 5) والبلخية (ص 14) والمجاعية (ص 127) والارمنية (ص 186) والعلمية (ص 202) والشعرية (ص 223) والسارية (ص 233) والمطلبية (ص 246) .

ب - ويظهر في سن الكهولة في المقامات التالية : الأزاذية (ص 10) والسجستانية (ص 18) والجرجانية (ص 46) والمكفوفية (ص 78) والحلوانية (ص 171) اما في الشيرازية (ص 167) فهو شاب في أولها وكهل في آخرها .

ج - ويظهر الاسكندري في سن الشيخوخة في المقامات الباقية اما بان يذكر شيبه واما بان ينعت بالشيخ ابي الفتح الاسكندري .

د - ويظهر ذا أطوال متضاربة . فهو « رجل ليس بالطَّويلِ المُتَمَدِّدِ ولا القَصِيرِ المُتَرَدِّدِ » في الجرجانية (ص 46) وهو رجل حُزُقَّةٌ » اي قصير وبدين الى حد الاستدارة في المكفوفية (ص 78) .

ولا شك أننا نستنتج من كل هذا اضطرابا شديدا في رسم صورة البطل وتداخلا في عملية الترتيب والتنسيق لم يتفطن اليها الدارسون وكأن ما في هذه المقامات من خفة الروح وسرعة التنقل قد انساهم التأمل في أحوال هذا المكدي .

---

(15) انظر الى مقالتنا : ملامح شخصية أبي الفتح الاسكندري وطرقه في الكدية : حوليات الجامعة التونسية عدد 23 لسنة 1984 .

لكن الحريري لم يفته ذلك فكان شديد الحذر في رسم صورة ابي زيد السروجي : لقد جعله كهلا في المقامة الثانية وهي الحلوانية (ص 17) فهو « ذُو لِحْيَةٍ كَثَّةٍ » فيقول له الحارث بن همام : « مَا الذي أَحَالَ صِفَتَكَ حتى جَهِلْتُ مَعْرِفَتَكَ وأيُّ شيءٍ شَيَّبَ لِحْيَتَكَ حتى انكرتُ حِلْيَتَكَ ؟ (16) فهذا يعني ان ابن همام قد عرف السروجي في المقامة الاولى وهي الصنعانية (ص 10) وهو رجل لم يخط الشيب شعره بعد . وهكذا يتحول الحريري ببطله سريعا وابتداء من المقامة السابعة البرقعيدية (ص 60) الى سن الشيخوخة ليلازمها طيلة المقامات فاذا وصل الى المقامة التاسعة والاربعين يكون قد « نَاهَزَ القَبْضَةَ » (ص 569) اي أشرف على السنة الثالثة والتسعين حسب بعض الشروح .

ثم تأتي أحداث المقامة الاخيرة وهي البصرية (ص 582) ولا مجال للشك في انها واقعة في أخريات أيام السروجي إذ انه ارتقى بحياته الى مستوى الاولياء الصالحين .

الا ان الحريري قد تراجع مرة واحدة ببطله الى سن الكهولة في المقامة الرابعة والاربعين : الشتوية (495) اذ هو فيها « شَيْخٌ مُشْتَبَهٌ فَوْدَاهُ » (17) اي ظهر الشيب في جانبي رأسه وأعلى صدغيه . وهذا هو الخلل الوحيد الذي لمسناه في رسم خط حياة السروجي وهو خلل طفيف لا يكاد ينتبه اليه خلافا لما رأيناه في كتاب الهمذاني .

---

(16) الحريري : مقامات ص 24 .

(17) الحريري : مقامات ص 498 .

أما صفاته الجسدية فهي قليلة جدّا ويدور جلها حول نحافة الجسد فهو . « شَخْتُ الخِلْقَةِ » (18) « قد حَنَى الدَهْرُ صَعْدَتَهُ » (19) او المرض الحقيقي لا المصطنع كما نرى ذلك في قوله « شيخٌ بَادِي اللَقْوَةِ (20) أو « شيخ بالي الرِّيَاش بَادِيَ الارْتِعَاشِ » (21) .

وقد يكون السروجي في أحسن حال (22) له هيبه ووقار (23) .

هذا كل ما نعرفه عن أوصافه الجسدية لان افعاله واقواله هي التي تحظى بعناية الحريري في المقام الاول وكأن عددها القليل هو الذي لم يترك المجال لتسرب التناقض اليها كما حصل في وصف الاسكندري عند الهمذاني . والهمذاني نفسه قد اعتنى في المقام الاول بافعال الاسكندري وأقواله ، فما هو التطور الحاصل في مقامات الاديبين على هذا الصعيد ؟ .

2 التطور في رواية أفعال البطلين وأقوالها :

لقد لفت نظر الدارسين التشابه الحاصل بين بعض المقامات عند الهمذاني والحريري في مستوى المواقف والحيل اي في مستوى كدية البطلين .

---

(18) شخت الخلقة (ص 11) أي نحيف دقيق ـ وكذلك قوله « شيخ قد بَرَتْهُ الهُمُوم ولَوَّحَتْهُ السُّمُومُ حتى عاد أَنْحَلَ من قَلَمٍ و أَمْحَلَ من جَلَمٍ (ص 161) .

(19) أي كاهله ص 137 .

(20) أي بوجهه فالج ص 363 .

(21) ص 406 ـ 407 .

(22) الحريري : المقامة الرقطاء ص 258 وكذلك العمانية ص 425 وايضا في النصيبية ص 183 .

(23) الحريري: المقامة الصورية ص 312 .

وهم يسوقون هذه المقارنات لإثبات ضعف الابتكار عند الحريري كما فعل عمر فروخ (24) وعبد الملك مرتاض (25) . وحيل المكديين وأخبارهما متشابهة فعلا :

أ - في المقامة الخمرية (ص 239) عند الهمذاني ، والصنعانية (ص 10) والدمشقية (ص209) والسمرقندية (286) عند الحريري .

ب - في المقامة الجرجانية (ص 46) عند الهمذاني ، والكوجية (ص 249) عند الحريري .

ج - في المقامة المضيرية (ص 104) عند الهمذاني والسنجارية (ص 169) عند الحريري.

وقد وصل التشابه بين مقامات الاديبين الى حد الاشتراك في عناوينها أحيانا اذ نجد عند كليهما المقامة الساسانية والدينارية والحلوانية والكوفية والبغدادية والشعرية والشيرازية والبصرية .

وهذا التشابه بين مواضيع المقامات وعناوينها لم يكن محل استنقاص عند القدماء بل ربما تعمدوه وكأنه مجال واحد يتسابق فيه كتاب المقامة لاظهار تفوقهم . ففي القرن التاسع عشر يأخذ ناصيف اليازجي (26) عن الهمذاني او الحريري بعضا من مواضيعهما او عناوين مقاماتهما . فمن العناوين أخذ مثلا : الشامية (وهي مقامة للهمذاني حذفت من الطبعة المشار اليها واثبتت في طبعة استنبول) والصعيدية ، والبغدادية ، والحلبية والكوفية والعراقية

---

(24) عمر فروخ : الرسائل والمقامات ص 55 .

(25) عبد الملك مرتاض : فن المقامة 511 - 512

(26) مجمع البحرين .

والرملية والصورية والبصرية والدمشقية والموصلية والمعرية والتميمية والاسكندرية (أو الاسكندرانية عند الحريري) والمكية .

ومن المواضيع المتشابهة نكتفي بذكر مثالين :

أ ـ الاسكندرانية (ص 77) والتبريزية (ص 438) والرملية الثانية (ص 514) عند الحريري وعند اليازجي : الرشيدية (ص 195) والانطاكية (ص 205) والدمياطية (ص 298) وكل هذه المقامات تصور خصاما وهميا بين زوجين أمام القاضي للاحتيال عليه .

ب ـ الرملية الاولى (ص 323) عند الحريري وعند اليازجي المكية (ص 317) وكلتاهما وعظ يلقى على حجاج بيت الله .

نرى اذا من خلال ما تقدم ان التشابه الذي يحصل بين مقامات الادباء لا يمكن ان يعد ضعفا خصوصا فيما يتصل بتجول المكدين بين عواصم العالم الاسلامي والتقائهم فيها برواة اخبارهم لذا جاءت اسماء هذه العواصم عناوين للمقامات . وفيما عدا ذلك فابتكارات الحريري كثيرة فيما نسب الى السروجي من اقوال وافعال وسنورد الآن أوجه الشبه والاختلاف بين الاسكندري والسروجي لنبين ما افاده بطل الحريري من تطوير .

1) فكلا البطلين يستجدي في بعض المقامات .

فالاسكندري يستجدي اما وحده او مع بعض اطفاله أو عياله او مع جماعة من بني ساسان وذلك في الاسواق او بطرق الابواب كما نرى ذلك في المقامات التالية : الازاذية (ص 10) والبلخية (ص 14) والكوفية (ص 24) والاسدية (ص 29) والاذربيجانية (ص 43) والجرجانية (ص 46) والفزارية (ص 68) والمكفوفية (ص 78)

والبخارية (ص 82) والساسانياة (ص 92) والعراقية (ص 142) والابليسية (ص 181) والدينارية (ص 217) .

وكذلك يفعل السروجي في المقامات التالية : البرقعيدية (ص 60) والساوية (ص 97) والمكية (ص 128) والمغربية (ص 150) والكرجية (ص 249) .

2) وكلاهما لا يستجدي في مقامات اخرى

فالاسكندري لا يستجدي في المضيرية (ص 104) والعَلمية (ص 202) والوصية (ص 204) والخمرية (ص 239) وكذلك بالطبع الوعظية (ص 130) وهي التي يمكن ان نعتبرها خاتمة مطافه كما رأيناه . والسروجي لا يستجدي وانما يُعطَى تلقائيا اعجابا به وذلك في الصنعانية (10) والحلوانية (ص 17) والدمياطية (ص 31) والقهقرية (ص 160) والسنجارية (ص 169) والفراتية (ص 209) والملطية (ص 390) .

3) وقد يكونان على أحسن حال ينعمان برغد العيش او يكون لهما على الاقل عمل يدر عليهما الرزق بانتظام . هكذا نرى الاسكندري في السارية (ص 233) ونراه قرادا في القردية (ص 92) او حجاما في الحلوانية (ص 171) . وكذلك نرى السروجي في النصيبية (ص 183) والرقطاء (ص 258) والعمانية (ص 425) وهو حجام أيضا في الحجرية (ص 541) .

4) وكلاهما يتظاهر بالتقوى وينتصب واعظا للناس ويتاجر بما له صلة بالدين كالحروز والتعاويذ والادعية وغير ذلك ثم ينغمس في الاثم بعد ان يصيب من القوم مالا .

هـذا مـا فعله الاسكنـدري في السجستـانيـة (ص 18) والاصفهـانية (ص 51) والقـزوينية (ص 86) والحـرزيـة (ص 118) والموصلية (ص 98) والخمرية (ص 239) .

وهـذا ايضـا مـا فعله السـروجي في الصنعـانيـة (ص 10) والدمشقية (ص 106) والسمرقندية (ص 286) والشيرازية (ص 383) والعمانية (ص 425) والتنيسية (ص 453) .

5) وكلاهما يدعي انه كان في نعمة ثم سلبها الدهر منه فيطلب الاجارة والعطف .

هذا ما فعله الاسكندري في القريضية (ص 5) والبصرية (ص 63) والمكفـوفـة (ص 78) والبخـاريـة (ص 82) والاسـوديـة (ص 138) والابليسيـة (ص 181) وقد يـدعي الاصل الـرفيع كـما فعل في البلخية (ص 14) والجرجانية (ص 46) .

وهـذا مـا فـعله الـسـروجي في الـدينـاريـة (ص 25) والبغـدادية (ص 120) والكـرجية (ص 249) والصـورية (ص 312) والتفليسية (ص 362) والمروية (ص 416) .

6) وكلاهما يكذب على الناس ويستعمل الحيلة ليخدعهم .

هكذا فعل الاسكندري في المكفوفية (ص 78) والموصليّة (ص 98) والارمنية (ص 186)والمطلبية (ص 246) .

وهـذا مـا فعله السـروجي ايضـا في الكـوفيـة (ص 40) والبـرقعيديـة (ص 60) والبغداديـة (ص 120) والفارقيـة (ص 193) والواسطية (ص 295) والشيرازية (ص 383) والحراميّة (ص 557) . وقد

يحتال على راوي مقاماته الحارث بن همام نفسه وذلك في الوبرية (ص 270) والزبيدية (ص 370) والبكرية (ص 473) .

7) وكلاهما يعظ الناس ويرغب في اصلاحهم اما تظاهرا ونفاقا للحصول على المال وإما عن صدق واخلاص .

هذا ما فعله الاسكندري في الوعظية (ص 130) واحداثها في البصرة .

وهذا ما فعله السروجي في الرازية (ص 198) والرملية (ص 323) والبصرية (ص 582) وفيها يتوب السروجي فعلا وكأن التوبة النصوح لا تكون الا في البصرة مسرح الحسن البصري ومسقط رأس الحريري (ص 27) . أما نفاقه فيظهر في الساوية (ص 97) والسمرقندية (ص 286) والتنيسية (ص 453) .

8) وكلاهما اديب وناقد وعارف بقضايا الشعر .

هكذا يظهر الاسكندري في القريضية (ص 5) والجاحظية (ص 73) والعراقية (ص 142) والعلمية (ص 202) .

وهكذا أيضا يظهر السروجي في الحلوانية (ص 17) والمراغية (ص 49) والفراتية (ص 219) والحجرية (ص 541) .

9) وكلاهما يكون في نعيم ورخاء بفضل بعض الوزراء والأمراء .

هكذا نرى الاسكندري في الناجمية (ص 190) وان لم يذكر فيها اسمه وقد أصاب مالا كثيرا من خلف بن أحمد أمير سجستان وولي نعمة الهمذاني نفسه .

---

(27) انظر الى ما ورد من تمجيد للبصرة وأهلها في النصف الاول من المقامة البصرية للحريري .

وهكذا نرى السروجي في النصيبية (ص 183) والرقطاء (ص 258) والعمانية (ص 425) .

10) وكلاهما يمدح الملوك وذوي السلطان ابتغاء المال . هذا ما فعله الاسكندري في النيسابورية (ص 199) والملوكية (ص 228) . وهذا ما فعله السروجي في الرقطاء (ص 258) .

تلك هي اوجه الشبه بين الاسكندري والسروجي وهي عديدة وقد اوهمت بعض القراء ان الحريري ضعيف الابتكار قليل الاختراع وفي هذا الراي تجاهل للاختلافات العديدة بين المكديين مما جعل لكل واحد منهما شخصية فذة لا يجمع بينهما إلا عنصر واحد وهو الكدية اي التسول باستعمال مختلف الحيل والتسلح بفصاحة اللسان وقوة البيان وسرعة البديهة .

ولنستعرض الان أوجه الاختلاف بينهما لاظهار ما أدخله الحريري من تطوير في رسم قدرات السروجي وطاقاته :

1) فالسروجي أطول نفسا وباعا في اللغة والفصاحة والبلاغة من الاسكندري لذا فمقامات الحريري وهي مسرح اقواله وافعاله أطول من مقامات الهمذاني بكثير باستثناء المقامة المضرية .

2) والسروجي اكثر احاطة بعلوم عصره من الاسكندري فهو فقيه في الفرضية (ص 132) و« فقيه العرب » في الطيبية (ص 333) يحل مائة مسألة فقهية . وهو عالم بالنحو في القطيعية (ص 336) يعرض اثنتي عشرة مسألة في النحو ويحلها .

وهو عالم بقضايا لغوية مختلفة ينظمها في اشعار ليسهل حفظها على تلاميذه واشهرها قصيدته فيما يرسم بالظاء من كلام العرب (الحلبية ص 522) .

3) والسروجي اقدر على قول الشعر من الاسكندري واغزر معينا فلا تخلو مقامة من مقاماته من شعر في حين ان الاسكندري كان على عكس ذلك وقد خلت بعض مقاماته من الشعر تماما (28) .

4) والسروجي اكثر وعظا من الاسكندري كما راينا فيما سبق إما نفاقا وإما عن صدق نية .

5) وللسروجي باع طويل في ميدان الالغاز والاحاجي والمسابقات والمناظرات . و« المسائل » المختلفة ليس للاسكندري فيها ظلع بل هي لم تخطر بباله بتاتا . فهو ميدان يقتحمه السروجي لاول مرة وسيتبعه فيه ميمون بن خزام بطل « مجمع البحرين » في مقامات عديدة . ونرى عبقرية السروجي هذه في الفرضية (ص 136) والمغربية (ص 150) والقهقرية (ص 160) والفراتية (ص 198) والقطيعية (ص 236) والطيبية (ص 333) والنجرانية (ص 461) والبكرية (ص 473) والشتوية (ص 495) .

6) والسروجي لا يقع ضحية غيره بل هو المفوق المعلى في كل مقاماته . أما لاسكندري فقد وقع ضحية التاجر في المضيرية (ص 104) وضحية اللصوص ثم ضحية حيلته على أهل الميت في الموصلية (ص 98) وأخيرا هو في أسوإ حال ضحية زوجته في الشيرازية (ص 167) .

7) وقد اختار السروجي من بين فريساته ما لم يخطر ببال الاسكندري الا وهم قضاة عصره وولاته وما في بعضهم من سذاجة او انحراف او بخل فانتحل الخصام مع ابنه او زوجه أمامهم ليأخذ من مالهم . هكذا فعل في المعرية (ص 69) والاسكندرانية (ص 77) والرحبية (ص 89) والشعرية (ص 220) والصعيدية (ص 405) والتبريزية (ص 438)

(28) هي على الترتيب : السجستانية والمضيرية والشيرازية والوصية والدينارية .

والرملية (ص 514) . وقد فاز هذا الاختراع في ميدان الكدية باعجاب ناصيف اليازجي فنسج على منواله مقامات عديدة منها الصعيدية (ص 30) واليمنية (ص 46) والصورية (ص 98) والموصلية (ص 142) والساحلية (ص 165) والرشيدية (ص 195) والانطاكية (ص 205) والانبارية (ص 226) والغزية (ص 290) . وكانت ابنة المكدي هي التي تقوم مقام الزوجة في هذه الخصومات (29) .

8) ولم نجد الاسكندري يعبث بعيسى بن هشام الا في مقامة واحدة وهي المجاعية (ص 127) حيث يحرك فيه شاهية الاكل بذكر الوان من الاطعمة اللذيذة لا وجود لها عنده وهو في حالة جوع شديد . أما السروجي فقد احتال على الحارث بن همام وأوقعه في فخه وذلك في الوبرية (ص 270) والزبيدية (ص 370) والبكرية (ص 473) لكنه يستضيف الحارث مدة ويكرمه ويجود عليه بما يحب وذلك في الرقطاء (258) .

9) واذا كان الاسكندري لا يستقر على حال ولا مكان اذ الكدية تقتضي الاغتراب والتجوال فان السروجي أقرب منه الى هذه الصفة لان المغريات التي اعترضت سبيله اثناء تنقلاته من عاصمة الى أخرى أدهى وأشد مما عرفه الاسكندري . ففي النجرانية (ص 461) يرفض البقاء مع جماعة سحرهم بأدبه رغم كل ما تقدموا له به من وعود . وأكثر من هذا ما حدث له في الرقطاء (ص 258) اذ هو يرفض الاستمرار على النعيم الذي هو فيه عند والي طوس ويفارقه بعد ان أمضى عنده بضع سنين . وقد وجدناه يقيم في جزيرة ينعم بخيرات أميرها مكافأة له بعد ان أعان زوجته على الوضع وكانت قد أشرفت على الهلاك وذلك في العمانية (ص 425) وكان الاسكندري قد

(29) مجمع البحرين بيروت 1961 .

اقام هو الآخر مدة عند بعض وجهاء البادية استجارة به ينعم بخيراته وذلك في الاسودية (ص 138) . لكن لم يسلم من حمى الرحيل لا هذا ولا ذاك ، ذكر في المقامة او لم يذكر . ومما يزيد الامر وضوحا وتأكيدا ان السروجي في المراغية (ص 49) يرفض التعيين على ديوان الانشاء عند والي مدينة مراغة في اذربيجان وقد اعجب الناس بنثره وشعره اذ هو يرى ان لا طمأنينة في معاشرة ارباب السلطة وان جوب البلاد مع الفقر افضل عنده من وظيفة في ولاية .

هذا ما نلمسه من تطوير انطلاقا من الاسكندري في رسم صورة للسروجي من حيث صفاته وتصرفاته وقد أحدث الحريري تطويرا أيضا في قيمه الاخلاقية وما يسمى عادة بفلسفته في الحياة .

3 ـ لقد عبر كلا البطلين عن «فلسفته في الحياة» وذلك في عديد من المقامات .

أما الاسكندري فمواقفه من الناس والدنيا مواقف سلبية اذا قسناها بالقيم الاسلامية وما تواضعنا عليه من قواعد أخلاقية . وقد ابرزنا في موضع آخر كل ما في مواقف الاسكندري من سلبيات (30) فاظهرنا إعجابه بنفسه الى حد الغرور وذلك مثلا في الكوفية (ص 24) والاذربيجانية (ص 43) والموصلية (ص 98) والمارستانية (ص 121) والمطلبية (ص 246) ، وكشفنا عن احتقاره للناس وذمه للزمان وذلك مثلا في القريضية (ص 5) والاصفهانية (ص 51) والبصرية (ص 63) والساسانية (ص 92) والقردية (ص 96) والمجاعية (ص 127) وبيّنا رغبته في التحامق والتقلب في الاحوال للزور والاحتيال وذلك مثلا في الازاذية (ص 10)

(30) انظر الى مقالنا : «ملامح شخصية أبي الفتح الاسكندري وطرقه في الكدية» حوليات الجامعة التونسية عدد 23 .

والمكفوفية (ص 78) والقزوينية (ص 86) والساسانية (ص 92) والقردية (ص 96) والموصلية (ص 98) والمارستانية (ص 121) والاسودية (ص 138) والحمدانية (ص 151) والارمنية (ص 186) والخمرية (ص 239) والمطلبية (ص 246) . وهذه السلبيات كلها نجدها في شخص السروجي .

فاعجابه بنفسه الى حد الغرور نجده في الدمشقية حيث يقول : (31)

أَنَا أُطْرُوفَةُ الزَّمَا ... نِ و أُعْجُوبَةُ الأُمَمْ . . .
وأَنَا الحُوَّلُ الذِي احـ ... ـتال في العُرْبِ والعَجَمْ

ويقول في البغدادية (32)

يَا لَيْتَ شِعْرِيَ أَدْهَرِي ... أَحَاطَ عِلْمًا بِقَدْرِي . . .

2) واحتقاره للناس وذمه لهم يبدوان في الواسطية في قوله (33)

يَا صَارِفًا عَنِّي المَوَدَّ ... ةَ والزَّمَانُ لَهُ صُرُوفْ
وَمُعَنِّفِي فِي فَضْحِ مَنْ ... جَاوَرْتُ تَعْنِيفَ العَسُوفْ
لاَتَلْحَنِي فِيمَا أَتَيْـ ... ـتُ فَإنَّنِي بِهِمُ عَرُوفْ
وَلَقَدْ نَزَلْتُ بِهِمْ فَلَمْ ... أَرَهُمْ يُرَاعُونَ الضُّيُوفْ
وَبَلَوْتُهُمْ فَوَجَدْتُهُمْ ... لَمَّا سَبَكْتُهُمْ زُيُوفْ
لاَ بِالصَّفِيِّ وَلاَ الوَفِيِّ ... لاَ بِالحَفِيِّ وَلاَ العَطُوفْ . . .

---

(31) المقامات ص 118 .
(32) المقامات ص 126 .
(33) المقامات ص 309 .

3) فيحق له تبعا لذلك ان يستعمل معهم الخداع والمكر والحيلة . ويفتخر بسلوكه هذا ويدعو الى مثله فيقول في البغدادية :(34) .

يَا لَيْتَ شِعْرِي أَدْهَرِي أَحَاطَ عِلْمًا بِقَدْرِي
وَهَلْ دَرَى كُنْهَ غَوْرِي فِي الخَدْعِ أَمْ لَيْسَ يَدْرِي
كَمْ قَدْ قَمَرْتُ بَنِيهِ بِحِيلَتِي وَبِمَكْرِي
وَكَمْ بَرَزْتُ بِعُرْفٍ عَلَيْهِمِ وَبِنُكْرِ
أَصْطَادُ قَوْمًا بِوَعْظٍ وَآخَرِينَ بِشِعْرِ
وَأَسْتَفِزُّ بِخَلٍّ عَقْلاً وَعَقْلاً بِخَمْرِ
وتَارَةً أَنَا صَخْرٌ وَتَارَةً أُخْتُ صَخْرِ
ولو سَلَكْتُ سَبِيلاً مَأْلُوفَةً طُولَ عُمْرِي
لَخَابَ قِدْحِي وَقَدْحِي ودَامَ عُسْرِي وخُسْرِي
فَقُلْ لِمَنْ لاَمَ هَذَا عُذْرِي فَدُونَكَ عُذْرِي

ويقول في الساوية (35)

تَبَصَّر وَدَعِ اللَّوْمَ وَقُلْ لِي هَلْ تَرَى اليَوْمَ
فَتًى لاَ يَقْمُرُ القَوْمَ مَتَى مَا دَسْتُهُ تَمَّ

ويقول في الكرجية مشيدا باحتياله على الناس (36) .

« . . . أَمَا تَعْلَمُ أن شِنْشِنَتِي الانتقال من صيد الى صيد والانعطاف من عمرو الى زيد ؟ . . . »

---

(34) المقامات ص 126 .

(35) المقامات ص 105 ويقمر القوم يغلبهم بالقمار والدست هنا الحيلة والخداع .

(36) المقامات ص 256 .

ويقول في السمرقندية داعيا الى مداراة الناس وانتهاز الفرص (37) .

لَا تَبْكِ إِلْفًا نَأَى ولَا دَارَا وَدُرْ مَعَ الدَّهْرِ كَيْفَمَا دَارَا
وَٱتَّخِذِ النَاسَ كلَّهُمْ سَكَنًا وَمَثِّلِ الأَرْضَ كُلَّهَا دَارَا
وَٱصْبِرْ عَلَى خُلْقِ مَنْ تُعَاشِرُهُ ودَارِهِ فَاللَّبِيبُ مَنْ دَارَى
وَلَا تُضَيِّعْ فُرْصَةَ السُّرُورِ فَمَا تَدْرِي أَيَوْمًا تَعِيشُ أَمْ دَارَا . . .

ويفتخر في الواسطية بفتكه بالناس واستعماله للحيلة والخداع معهم (38) .

فَوَثَبْتُ فِيهِمْ وِثْبَةَ الـــذِّئْبِ الضرِيِّ عَلَى الخَرُوفْ
وَتَرَكْتُهُمْ صَرْعَى كَأَنَّـــهُمْ سُقُوا كَأْسَ الحُتُوفْ
وَتَحَكَّمَتْ فِيمَا ٱقْتَنَوْهُ يَدِي وَهُمْ رُغْمُ الأُنُوفْ
ثُمَّ ٱنْثَنَيْتُ بِمَغْنَمٍ حُلْوِ المَجَانِي والقُطُوفْ
وَوَتَرْتُ أَرْبَابَ الأَرَائِكِ وَالدَّرَانِكِ والسُّجُوفْ
وَلَكَمْ بَلَغْتُ بِحِيلَتِي مَا لَيْسَ يُبْلَغُ بِالسُّيُوفْ
وَوَقَفْتُ فِي هَوْلٍ تُرَاعُ الأُسْدُ فِيهِ مِنَ الوُقُوفْ
وَلَكَمْ سَفَكْتُ وَكَمْ فَتَكْتُ وَكَمْ هَتَكْتُ حِمَى أُنُوفْ
وَكَمِ ٱرْتِكَاضٍ مُوبِقٍ لِي فِي الذُّنُوبِ وَكَمْ خُفُوفْ
لَكِنَّنِي أعددتُ حُسْنَ الظَّنِ بِالمَوْلَى الرَّؤُوفْ

(37) المقامات ص 293 .

(38) المقامات ص 310 وهي تتمة القصيدة التي ذكرنا نصفها الاول سابقا .

ويشرح في الحلبيّة اختياره للحماقة (39)

تَخَيَّرْتُ حِمْصَ وَهَذِي الصِّنَاعَهْ ... لِأُرْزَقَ حُظْوَةَ أَهْلِ الرَّقَاعَهْ
فَمَا يَصْطَفِي الدَّهْرُ غَيْرَ الرَّقِيعِ ... وَلَا يُوطِنُ المَالُ إِلَّا بِقَاعَهْ
وَلَا لِأَخِي اللُّبِّ مِنْ دَهْرِهِ ... سِوَى مَا لِعَيْرٍ رَبِيطٍ بِقَاعَهْ

ويدعو في الحراميه الى استعمال الخداع والمكر مع الناس (40)

عِشْ بِالخِدَاعِ فَأَنْتَ فِي ... دَهْرٍ بَنُوهُ كَأُسْدِ بِيشَهْ
وَأَدِرْ قَنَاةَ المَكْرِ حَتَّى تَسْتَدِيرَ رَحَى المَعِيشَهْ
وَصِدِ النُّسُورَ فَإِنْ تَعَذَّرَ صَيْدُهَا فَاقْنَعْ بِرِيشَهْ
وَاجْنِ الثِّمَارَ فَإِنْ تَفُتْكَ فَرَضِّ نَفْسَكَ بِالحَشِيشَهْ
وَأَرِحْ فُؤَادَكَ إِنْ نَبَا دَهْرٌ مِنَ الفِكَرِ المُطِيشَهْ
فَتَغَايُرُ الأَحْدَاثِ يُؤْذِنُ بِاسْتِحَالَةِ كُلِّ عِيشَهْ

ونحن اذا أخذنا بعين الاعتبار كل هذه السلبيات عند الاسكندري والسروجي في مواقفهما من الناس وسلوكهما معهم وجدنا أنها خصال أساسية في ذات كل المكدين ولو انعدم البعض منها لانتفت عنهم الكدية . ولسنا نذهب الى اثبات ظاهرة الثورة على المجتمع انطلاقا من هذه السلبيات لما قد يكون في مجتمع المكدي من حيف وصراعات ، لان الثورة تقتضي فنونا من التنظيم والانضباط في نطاق المبادىء الثورية المختارة . وقد وجدنا البطلين خاليين من كل ما يمت الى هذا التنظيم بصلة . وانما هي تصرُّفات عديدة مختلفة تفرضها الكدية كما يصورها لنا الادباء فيما يكتبونه عنها . ولا أدل على

---

(39) المقامات ص 540 . والصناعة المشار اليها هي تعليم الصبيان أما مدينة حمص فقد عرفت آنذاك بحماقة سكانها حسب ما ورد في هذه المقامة .

(40) المقامات ص 569 .

ذلك من بطل ناصيف اليازجي وتصرفاته وقد كتبت قصته في اواسط القرن الماضي .

ولو اكتفى الحريري بذكره هذه السلبيات في مواقف السروجي لكان قد اكتفى بتقليد الهمذاني في رسم معالم شخصية مكديه لكنه هنا أيضا قد زاد على الهمذاني اشياء اخرى طور بها صورة المكدي .

1) فأول ما نذكره هو ان السروجي يبدو الصق من الاسكندري بالكدية ومقتضياتها فقد شبّ فيها وشاب عليها (41) ويوصي ابنه ان يكون ولي عهده وكبش الكتيبة الساسانية من بعده (42) وقد بينا فيما سبق ان السروجي أكثر ظهورا على مسرح الكدية وأطول نفسا منه في التحدث عن مزاياها وفضلها على بقية المهن (43) فهي تجري في عروقه كالدم في الشرايين في حين ان الاسكندري قد يتبنى فيها مواقف غيره وأقوالهم كما فعل في القريضية اذ تمثل في خاتمتها ببيتين للشاعر المكدي أبي دلف الخزرجي .

2) ان هذه السلبيات لم تكن الصفات الوحيدة التي تحدد ملامح شخصية السروجي فقد أضاف اليها الحريري صفات اخرى اثرت شخصية بطله وطورتها وقد يكون سبب ذلك ما رسمه لنفسه من غاية تعليمية وتثقيفية عندما اختار ان يكتب المقامات وهو اسلوب ادبي ذاع صيته في عصره واستهوى الشباب والشيوخ كما نفهم ذلك من مقدمته لكتابه .

لذا نرى السروجي في العديد من المقامات ينتصب بين الناس حكيما حنكته التجارب وواعظا شديد الورع والتقوى إما إحتيالا منه على الناس وإما

---

(41) المقامات ص 316 : «جال وجاب وشب في الكدية وشاب» .

(42) المقامات ص 569) «وأنت بحمد الله ولي عهدي وكبش الكتيبة الساسانية من بعدي» .

(43) انظر مثلا الى الصورية (ص 312) والساسانية (ص 569) .

عن صدق عاطفة وليس الخداع في ذلك مما يشغل البال لان مفعول هذا النوع من الشعر او النثر مفعول واحد وهو التأثير في السامعين تأثيرا ايجابيا ولو لحين .

ووعظ السروجي نجده نثرا او شعرا في الصنعانية (ص 10) والساوية (97) والقهقرية (ص 160) والرازية (ص 198) والشعرية (ص 220) والسمرقندية (ص 286) والتنيسية (ص 453) والرملية الاولى (ص 323) في حين اننا لم نجد الاسكندري يعظ الا في الوعظية (ص 130) وهي خاتمة مطافه رغم وجودها في أواسط كتاب الهمذاني اما الوعظ الذي نقرأه في الاهوازية (ص 55) فمن التجاوز ان ننسبه الى الاسكندري لانه لم يذكر اسمه في المقامة . ومن معاني السروجي في الوعظ نورد نموذجين شعرا ونثرا .

فقد جاء في الرازية قوله (44)

لَعَمْرُكَ مَا تُغْنِي المَعَانِي ولاَ الغِنَى ... إذَا سَكَنَ المُثْرِي الثَّرَى وَثَوَى بِهِ
فَجُدْ فِي مَرَاضِي اللَّهِ بِالمَالِ رَاضِيًا ... بِمَا تَقْتَنِي مِنْ أَجْرِهِ وَثَوَابِهِ
وَبَادِرْ بِهِ صَرْفَ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ ... بِمَخْلَبِهِ الأَشْغَى يَغُولُ وَنَابِهِ
وَلَا تَأْمَنِ الدَّهْرَ الخَؤُونَ وَمَكْرَهُ ... فَكَمْ خَامِلٍ أَخْنَى عَلَيْهِ وَنَابِهِ
وَعَاصِ هَوَى النَّفْسِ الذِي مَا أَطَاعَهُ ... أَخُو ضَلَّةٍ إلَّا هَوَى من عِقَابِهِ
وحَافِظْ عَلَى تَقْوَى الإلَهِ وَخَوْفِهِ ... لِتَنْجُوَ مِمَّا يُتَّقَى مِنْ عِقَابِهِ
وَلَا تَلْهَ عَنْ تِذْكَارِ ذَنْبِكَ وَآبْكِهِ ... بِدَمْعٍ يُضَاهِي المُزْنَ حَالَ مَصَابِهِ
وَمَثِّلْ لِعَيْنَيْكَ الحِمَامَ وَوَقْعَهُ ... وَرَوْعَةَ مَلْقَاهُ وَمَطْعَمَ صَابِهِ
وَإِنَّ قُصَارَى مَنْزِلِ الحَيِّ حُفْرَةٌ ... سَيَنْزِلُهَا مُسْتَنْزَلًا عَنْ قِبَابِهِ
فَوَاهًا لِعَبْدٍ سَاءَهُ سُوءُ فِعْلِهِ ... وَأَبْدَى التَّلَاقِي قَبْلَ إغْلَاقِ بَابِهِ

(44) المقامات ص 202 .

فهذه قصيدة لا تقل قيمة في الوعظ عن شعر زهاد القرن الثاني كأبي العتاهية وهي تفوقه صنعة حيث جانس الحريري بين قوافيها اثنتين اثنتين .

وقد جاء في الرملية الاولى قوله يعظ الحجيج نثرا (45) « يا معشر الحجاج النَّاسِلِينَ من الفِجَاج أَتَعْقلون ما تُواجهون وإلَى مَنْ تتوجَّهون أم تدرون على من تَقْدَمُونَ وعَلَامَ تُقْدِمون . أَتَخَالُون ان الحج هو اختيارُ الرَّوَاحِلِ وقطعُ المَرَاحِلِ ، واتِّخَاذُ المَحَامِلِ وإيقَارُ الزَّوَامِلِ . ام تظنُّون ان النُّسك هو الأَرْدَان وإنْضاءُ الابدان ومُفارقَةُ الوُلدان والتَّنائي عن البُلدان . كلا والله بل هو اجتناب الخَطِيَّة قبل اجْتِلَاب المَطِيَّة واخلاص النِّيَّة في قصد تلك البَنِيَّة . وإمحاض الطَّاعة عند وِجْدَانِ الاسْتِطَاعَة . واصلاح المعاملات أَمَامَ إعْمَال اليَعْمَلَات . فَوَالذِي شَرَعَ المَنَاسِكَ للنَّاسِكِ ، وأَرْشَد السَّالِكَ في الليل الحَالِك ما يُنْقِي الاغتسالُ بالذُّنوبِ من الانْغِمَاس في الذُّنوبِ . ولا تَعْدِلُ تَعْرِيَةُ الأَجْسَام بِتَعْبِيَةِ الأَجْرَام ولا تُغْني لِبْسَةُ الإحْرَام عن الملتبس بالحَرَام ولا يَنْفَعُ الاضْطِبَاعُ بالإزار مع الاضْطِلَاعِ بالأَوْزَارِ . ولا يُجْدِي التَّقَرُّبُ بالحَلْقِ مع التَّقَلُّبِ في ظُلْمِ الخَلْقِ . ولا يَرْحَضُ التَّنَسُّكُ في التَقْصِيرِ دَرَن التمسُّكِ بالتقصير ولا يَسْعَدُ بِعَرَفَة غير أهل المعرفة . ولا يَزْكو بالخَيْفِ مَنْ يَرْغَبُ في الحَيْفِ ولا يَشْهَدُ المَقَامَ الَّا مَنْ اسْتَقَامَ ولا يَحْظَى بِقَبُول الحَجَّة من زَاغَ عن المَحَجَّة فرَحِمَ اللهُ آمْرَأً صَفَا قَبْلَ مَسْعَاهُ الى الصَّفَا ، وَوَرَدَ شَرِيعَةَ الرِّضَا قَبْلَ شُرُوعِهِ عَلَى الأَضَا وَنَزَعَ عَن تَلْبِيسِهِ قبل نَزْعِ مَلْبُوسِهِ وفاضَ بمَعْروفِهِ قبل الإفَاضَة مِنْ تَعْرِيفِه » . وهذا وعظ يمكن ان يجعل على لسان كبار الوعاظ كالحسن البصيري خصوصا اذا عرفنا ان ليس وراءه حيلة او شحذ كما نَتَبَيَّنُهُ من كامل المقامة .

---

(45) المقامات 325 ـ 327 .

أما حكم السروجي ونصائحه فهي كثيرة ايضا وقد جاءت شعرًا وهي كذلك لا تقل قيمة عن كل ما قيل في الحكم والنصائح في الشعر العربي اذ هي تدعو الى ترقية النفس وتهذيب السلوك وحسن التصرف .

وحكمه هذه نجدها في المراغية (ص 49) والمغربية (ص 150) والفراتية (ص 209) والكرجية (ص 249 والمروية (ص 416) والحلبية (ص 522) وقد يتقدم السروجي احيانا بنصائح مشوبة بخصائص الكدية وميل اصحابها الى انتهاز الفرص واغتنام اللذائذ كما نرى ذلك في الدمشقية (ص 106) والساسانية (ص 569) .

فمن نصائحه شعرا قوله في الحلبية (46) .

· أَعْدِدْ لِحُسَّادِكَ حَدَّ السِّلَاحْ   وَأَوْرِدِ الآمِلَ وِرْدَ السَّمَاحْ
وَصَارِمِ اللَّهْوَ وَوَصْلَ المَهَا   وَأَعْمِلِ الكُومَ وسُمْرَ الرِّمَاحْ
وآسْعَ لِإدْرَاكِ مَحَلٍّ سَمَا   عِمَادُهُ لَا لادِّرَاعِ المِراح
واللهِ مَا السُّؤدَدُ حَسْوُ الطِّلَا   وَلَا مُرَادُ الحَمْدِ رُودٌ رَدَاحْ
وَاهًا لِحُرٍّ وَاسِعٍ صَدْرُه   وهمُّهُ مَا سَرَّ أَهْلَ الصَّلَاحْ
مَوْرِدُهُ حُلْوٌ لِسُؤَالِهِ   ومَالُه مَا سَأَلُوه مُطَاحْ
ما أسْمَعَ الآمِلَ ردًّا وَلَا   مَا طَلَّهُ والمَطَلُ لُؤْمٌ صُرَاحْ
وَلَا أَطَاعَ اللَّهْوَ لَمَّا دَعَا   وَلَا كَسَا رَاحًا لَهُ كَأْسُ رَاحْ
سَوَّدَهُ إِصْلَاحُهُ سِرَّهُ   وَرَدْعُهُ أَهْوَاءَهُ والطِّمَاحْ
وحَصَلَ المَدْحَ لَهُ عِلْمُهُ   ما مُهِرَ العُورُ مُهُورَ الصِّحَاحْ

---

(46) المقامات 524 .

ومن حكمه نثرا نذكر بعض ما ورد في رسالته التي «أرضها سَمَاؤها» كما ينعتها هو وذلك في القهقرية (47) .

« الانسان صَنِيعَةُ الإحسَان . . . وعَقْد المَحَبَّةِ يَقْتضِي النُّصْحَ . . . وصدقُ الحديثِ حِلْيَةُ اللِسانِ . . . وشَرَكُ الهَوَى آفَةُ النُّفُوس . . . وآلتِزَام الحَزَامَةِ زِمَام السَّلَامة . . . وتطلُّبُ المَثَالِبَ شَرُّ المَعَايِبِ وتَتَبُّعُ العَثَرَاتِ يَدْحَضُ المَوَدَّاتِ . . . وزِينَةُ الرُّعَاةِ مَقْتُ السُّعَاة . . . وتَنَاسِي الحُقُوق يُنْشِيءُ العُقُوقَ . . . وتَحَاشِي الرِّيبِ يَرْفَعُ الرُّتَب . . . وإطَالَةُ الفِكرة تَنْقِيحُ الحِكْمَة . . . ورَأْسُ الرِيَاسَة تَهْذِيبُ السِّيَاسَةِ . . . وتَبَصُّرُ العَوَاقِب يُؤْمِنُ المَعَاطِب . . . » .

وهكذا فان الذي يستنتج من هذه المقارنات بين الاسكندري والسروجي هو ان الحريري لم يكن يكتفي بالتقليد للهمذاني وان ابدى اعجابه به واعترف بانه لن يبلغ شأنه . فقد أضاف الى بطله من الصفات والآراء والتصرفات ما لم يخطر على بال الهمذاني فأثرى ملامح بطله وجعل منه مثالا يحتذى عند من كتب المقامات بعده (48) وقد جاء على لسان السروجي عندما راجع نفسه ورأى انه أعظم شأنا من الاسكندري قوله مفتخرا في الحجرية (ص 541) .

إنْ يَكُنْ الإِسْكَنْدَرِيُّ قَبْلِي	. . . .
وَالفَضْلُ لِلْوَابِلِ لَا لِلطَّلِّ (49)	فَالطَّلُّ قَدْ يَبْدُو أَمَامَ الوَبْلِ

(47) المقامات ص 163 وما بعدها .

(48) لقد شذ بالطبع عدد من المقامين في كتابة هيكل مقاماتهم فلم يجعلوا لها بطلا مكديا نذكر من بينهم خاصة الزمخشري (467 ـ 538 هـ) في مقاماته الوعظية الخمسين .

(49) المقامات ص 555 .

ولا شك ان هذا المعنى يتجاوز شخص السروجي ليشمل كامل انتاج الحريري رغم ادعائه في مقدمة مقاماته أنه مقلد للهمذاني و« ان الظالع لا يبلغ شأو الضليع » .

إبراهيم حمادو
دار المعلمين العليا بسوسة

اهتمامات الغزّال من خلال رحلته

بقلم : أحمد الشتيوي

إنّ « نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد » (1) هو العنوان الذي اختاره الغزّال (2) لوصف رحلته السفارية (3) . ورغم ان العنوان يوحي بأنّ الكاتب سيتكلم عن الغاية من سفارته وهي مفاوضة الملك الإسباني في « فكّ الأسرى » (4) ، فإنّنا لا نجد معلومات ضافية عنهم مثل أسمائهم وصفاتهم ودرجاتهم العلمية والاجتماعية وجنسهم وأسباب أسرهم (5) وأنواع أعمالهم ، ومدى حفاظهم على العقيدة الإسلامية إلى غير ذلك من جوانب حياتهم في الأسر .

ونذهب إلى أنّ الغزّال قد قصد هذه الغاية ، فابتعد عن أخبار تبدو - في نظره - سياسية وجافة ولا تهم القارىء ولاتضمن لكتابه الشهرة وعوّض

---

1 - حققها وقدّم لها إسماعيل العربي ، نشر دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1980 (30 ص + 212 ص) ونلاحظ انّ هذه الطبعة (الثانية) رديئة جدًا .

2 - هو احمد بن المهدي الغزّال استعمله محمد بن عبد الله في الكتابة والسفارة فأوفده الى اسبانيا ثمّ الجزائر توفي سنة 1191 / 1777 ، انظر مقدّمة تحقيق رحلته وأيضا محمد الأخضر : الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية - الدار البيضاء . ط 1/1977 ص ص : 312 - 316 .

3 - هذا نوع من انواع الرحلة التي اشتهر بها المغاربة . انظر تصنيفها عند محمد الفاسي في المقدّمة الهامّة التي وضعها لتحقيق رحلة سفارية أخرى قام بها ابن عثمان سنة 1193 / 1779 عنوانها : الإكسير في فكاك الأسير ، الرّباط 1965 .

4 - حظي الموضوع بعناية المغاربة ، ولكن أوربًا كانت اكثر عناية انظر عن ذلك : - Guy Turbet - Delof : L'Afrique barbaresque dans la littérature française aux XVIe et XVIIe siecles; . Librairie Droz; Paris - Genève; 1973; la bibliographie.

5 - أسباب الأسر متنوعة منها القرصنة ، وتكسّر السّفن ، ومهاجمة المدن .

الحديث عن سفارته بتسجيل « ما يشاهده بنانه وأقلامه ، ويستوعب من خبر (6) البلاد الإصبنيولية بعضه وجلّه ، ويقتصر على ما يشاهده في الإقامة والرّحلة » وبأنّه لن « يتعرّض لما هو من طريق المؤرّخين من حشو مؤلّفاتهم بتكرار أخبار المتقدّمين ، يعتمدون في ذلك على النّقل ، ويأتون بما هو مستحيل وما لا يجوّزه العقل . . . » (7) . فجاءت رحلته معرضا لاهتماماته ومشاغله لأنه لم يدوّن إلاّ ما عاين ، ولم يسجّل إلاّ ما أحسّ ولم ينقل إلا ما هو طريف . وهذا ما حدا بنا الى ابراز بعض فوائد هذه الرحلة .

وضْعية الأسرى :

كان الصّراع البحري عنيفا بين المغرب الأقصى وإسبانيا . وكان السلطان المغربي محمّد بن عبد اللّه (8) مغرما بالبحر والقرصنة الّتي صارت في عهده حركة جهادية . فبنى المراسي (9) وعمّر الثغور ورمّم المهدود منها وحصّنها بالمدافع وأرسل سفنه في البحر « تقرصن » وقراصينه « تجاهد » (10) وقد نشر الرّعب في قلوب ملوك أوربّا المتاخمة للبحر الأبيض المتوسط حتّى سعت الى

6 ـ في المطبوع : خبر ـ ونظرا الى ان هذه الطبعة رديئة فإننا عدنا الى ثلاث نسخ مخطوطة في المكتبة الوطنية بتونس هي : رقم 18874 ورقم 9271 ورقم 9908 ، فضلا عن المخطوطتين اللتين ذكرهما المحقق وهما رقم 16123 ورقم 18619 .

7 ـ نتيجة ص ـ 45 .

8 ـ من العلويين حكم بين 1171 / 1757 و 1204 / 1790 ، وفي عهده ازدهرت المغرب . انظر عنه : R. L. Diaz :

El Sultanato de Sidi Muhammad b. ᶜ Abd Allah (1757 - 1790) ; dans Cuadernos de Historia del Islam nº 2 ; 1970 (Extrait de sa thère d'etat) .

Nuevas publicaciones sobre el sultanato de Sidi Muhammad b . ᶜAbd Allah (1757 - 1790) dans : Cuadernos Nº8 ; 1977 ; pp . 45 - 56 .

9 ـ مثل مرسى الصّويرة ، وهو مرسى عجيب ذو شهرة عند القاصي والدّاني حتّى أنّ سفيرا إسبانيا تمنّى أن يعود الى بلاده منه انظر نتيجة ص 38 ، 231 .

10 ـ نتيجة ص 37 .

عقد اتفاقيّات معه (11) وأشهر من طلب ودّه وهادنه كارلوس الثالث ملك اسبانيا (12) . كانا يتبادلان السّفارات . ورحلة أحمد بن المهدي الغزّال هي إحدى تلك السّفارات (13) وسببها يعود إلى التّفاوض في شأن الأسارى المسلمين بإسبانيا . كان على السّفير أن يتّفق مَع الحكومة الإسبانية في البنود التالية :

- تسجيل أسمائهم وألقابهم .
- تسريح الأسرى المغاربة جميعا (14)

وأمّا أساري الإيالات الأخرى فلهم الفوائد التّالية :

- تسريح الطّاعنين منهم والبصراء (15) والمبطولين (16) ومن في معناهم .
- فكاك رجلين من الجزائر (17) .
- أن يتولّوا دفن من يموت منهم بأنفسهم ومتروكه لهم .
- أن يتولّى أمرهم نصراني لا متنصّر .
- أن يكتبوا رسائلهم باللغة العربية .
- أن يرفق بهم في الخدمة .

---

11 - انظر J. Caillé : Les accords internationaux du sultan Sidi Muhammed b . Abdallah (1737 - 1790); Tanger 1960 .

12 - عاش بين 1706 و 1788 وتولّى الحكم في إسبانيا من 1759 إلى وفاته خاض عدة حروب وغزا المغرب (1774) والجزائر (1775 ، 1783 ، 1784) - انظر عنه Grand Larousse 2 / 885 .

13 - أقدم الرحلات من هذا النوع هي رحلة الوزير الغساني (ت 1119 / 1707) ، وأيضا رحلة ابن عثمان .

14 - كان عددهم 83 أسيرا . انظر نتيجة ص 183 - 184 .

15 - مفرده : بصير وهو استعمال عامّي يطلق على الأعمى .

16 - مفرده مبطول وهو المشوّه والمقعد انظر Dozy : Supplément 1 / 96 .

17 - أحدهما طالب علم والآخر متسيّد بمروءة ، تقدّمت منهما مكاتبة السلطان .

- أن يعالجوا في المستشفى مثل غيرهم .
- أن يحصلوا على الكسوة والمأكول اللاّزمين .
- ألاّ يلزموا بالعمل وقت الصلاة .
- تمييز طلبة العلم وتوقيرهم واحترامهم (18) .

وبالإضافة الى هذه الاتفاقية التي تمّ عقدها في أحسن الظروف (19) اتّصل الغزّال بالأسارى ليمدّهم بالصّلة المالية السّنوية التي كان يرسلها لهم السلطان المغربي (20) وليقوّي عزيمتهم ويعظهم ويحرّضهم على الشدّ على دينهم بالنّواجذ (21) وكان الغزّال يتألّم لما يشاهد عليه إخوانه من غربة واثقال بالسّلاسل والأكبال وأعمال شاقة مثل شق الطرقات وحفر الأنفاق بتفجير المفرقعات (22) وكان يعدهم بالسّراح السّريع عندما يستطيع السّلطان (23) . ويحاول جهده التخفيف عنهم ، وسعى « في الإيصاء عليهم للمتولي أمرهم من قبل الطّاغية (24) » قد تمكّن ـ بفضل حنكته ـ من فكّ أسر عدد كبير من غير المغاربة (25) .

---

18 ـ كذا فعل سلطان المغرب محمد بن عبد الله مع رجال الدين (الفرايلية) الإسبان . انظر السلاوي : الاستقصان في اخبار المغرب الأقصى ـ المطبعة البهية ـ مصر 1312 / 1894 ، ج 4 / 100 .

19 ـ نتيجة ص ص 141 ـ 142 .

20 ـ نتيجة ص 152 ، 185 .

21 ـ كان التنصير بالنّسبة إلى الأسارى المسلمين والإسلام بالنسبة إلى الأسارى النّصارى أخطر ما يتعرّض له الأسير .

22 ـ نتيجة ص 124 .

23 ـ نتيجة ص 143 ، 154 ؛ ونلاحظ ان السلطان قد وفى بوعده ، فتوسط بين اسبانيا والجزائر (أكبر عدد من أسارى المسلمين في إسبانيا منها) لتبادل الأسرى بينهما كما افتدى هو ألفيْ (2 000) أسير جزائري على دفعات . انظر ابن عثمان : الإكسير ص . 15 .

24 ـ هذا تعبير مغربي يطلق على الملك (عند الافرنج) ، ووجدنا أنّ أوّل من اطلقه على الملك الإسباني هو طارق ابن زيادة في خطبته الشهيرة في فتح الأندلس . انظر المقري : نفح الطيب ، ط ـ صادر ، ج 1 ص 240 .

25 ـ ذكر الغزّال أن جملة عدد الأسرى الذين فكّ أسرهم 290 (ص 219) وبما أنه ذكر أيضا أن عدد المغاربة 83 أسيرا يكون عدد الجزائريين 207 .

بعض مظاهر الحضارة الإسبانية :

كانت إسبانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي ، أي سنة دخلها الغزّال 1180 / 1766 (26) دولة عظيمة. قوية بفضل تدفّق الأموال عليها من مستعمراتها بالأرض الجديدة أمريكا وبفضل مرابيح التجارة بالإضافة الى ما تغنمه من غزواتها وقرصنتها . فقطعت من التقدّم والإزدهار أشواطا . وكل ما شاهده الغزّال فيها ووصفه منها يوحي بذلك .

إنّ أوّل ما شغل الرحّالة المغربي هو المدينة فهي روح الحضارة وجسمانها فاهتمّ بموقعها وحصانتها بالأسوار والمدافع . وهذا يفسّر مشاغل الرحّالة السياسية والعسكرية ، فحصانة المدينة تبيّن له مدى قوة الإسبان . كما انشغل باتساع مسالكها ، وترتيب أرصفتها وترصيف طرقها بالحجارة ، وعلو مبانيها وارتفاعها إلى أكثر من «خمس طبقات» (27) وتغطيتها بالقراميد ، وشراجيبها العديدة . ووصف أيضا انفساح أجنّتها وخضرة حدائقها ونضارة أشجارها ويناعة أزهارها (28) إلّا أنّ السّفير أعجب حقّا بالأكداش (29) المتسارعة وهو مشهد لم يره ولا ألفه في بلاده . وما ذلك إلا دليل على أنّ المدينة الإسبانية حيّة وأهلها مرفّهون ينشطون في حركتهم وتنقّلاتهم ويريحون أجسامهم من أتعاب الترجّل ، وهذا الإعجاب لم يُفقِده صفاء رؤيته ولا سوء تقديره ذاك أنه إنما كان ينظر ويُبصر ويتأمّل ويرتّب كل مدينة في درجتها

---

26 ـ كان الوفد المغربي في سبتة في منتصف ذي الحجة عام 1179 / الأحد 25 ماي 1766 ، وكان مقيما في مدريد في 10 ربيع الأوّل عام 1180 / السبت 16 أوت 1766 .

27 ـ نتيجة ص 123 .

28 ـ نتيجة ص ص 122 ـ 123 .

29 ـ مفردهُ كَدْشٌ ، وهو تعريب ـ مع تحريف ـ للفظ : كونشي الإسباني Coche العربة الّتي تجرّها الخيل أو البغال .

الحضارية المناسبة ، وهي رتبة نابعة من معاييره الحاصلة من ثقافته العربية الإسلامية :

فمدينة حضرية وأهلها أهل رفاهة وحسن خلق وأخلاق (30) .

ومدينة بين الحضارة والبداوة : أهلها أصحاب رقّة وأدب وبنيانها غير شاهق (31) .

ومدينة بدوية وأهلها أهل فلْح (32) .

وإذا كان للمدينة مظهر عام يُحدث الانطباع الأوّل فبَاطنها هو قلبها النابض ، وهذا الباطن هو المؤسسات المتنوعة التي تتحرّك بحركتها المدينة . ولم يهمل الغزّال هذا الجانب ، وحاول ـ رغم قصر المدّة التي كان يقضيها في المدن التي يعبرها ـ أن يقدّم معلومات ضافية عنه . فتحدّث عن واحد من المستشفيات الإثنيْ عشر في مدريد (33) . وهو مستشفى متكامل فيه أماكن الفحص والكشف عن العلل « وبيوت الأدوية » (34) المحتوية على « معاجن وأشربة وأدهان وعقاقير وأعشاب » وبها « الحكماء يستعملون الأدوية الوقتية ، والمباشر لهشم العقاقير صبيان صغار بالمهراس ، ومنهم من يزيل من الأعشاب ما لا فائدة فيه ، وهناك قطاطير قدر القامة من النحاس يقطّر فيها ماء الأعشاب

30 ـ انظر مثلا ص : 104 ، 105 ، 109 ، 110 ، 175 ، 176 ، 192 ، 193 ، 194 ، 212 ، 214 .

31 ـ انظر مثلا ص : 71 ، 171 ، 173 ، 174 ، 193 .

32 ـ انظر مثلا ص : 24 ، 93 ، 106 ، 107 ، 108 ، 109 ، 144 ، 170 ، 171 ، 172 ، 173 ، 174 ، 177 ، 191 ، 193 ، 194 ، 212 ، 213 .

33 ـ نتيجة ص 155 ـ وص 53 ـ 54 وفيها وصف مستشفى خاص بالأمراض الصدرية .

34 ـ يقصد الصيدلية ـ انظر وصفها ص 154 .

المحتاج إليها » (35) والمطبخ الكافي لإطعام « ما يزيد على مائة رجل » مقيم (36) .

وأكثر ما اهتمّ به السّفير المغربي - في المدينة الإسبانية - النّشاط الصّناعي والحقيقة أنّه استغلّ عناية الملك الإسباني الّذي سمَح له بزيارة المؤسّسات الصّناعية المدنية وحتّى العسكرية .

زار الغزّال « دار الشنّة » (37) وهي خاصّة بصنع الأواني الفخّارية ، وقد لاحظ أنّه « لا فرْق بين صانع الأواني [بالمغرب] وصانعها هنالك في العمل » إلّا أنه أُعجب أيّما إعجاب بألوان الأشجار والأزهار « في خضرة الأوراق ، وبياض النوّار ، أو الحمرة ، كل على خلقته ، وجميعه من الطّين . وهذا ممّا لا يجوّزه العقل ، ويحار فيه ذهن مشاهده عيانا » . وحاول السّفير أن يعرف « سرّ الصّنعة » منهم وأن يكشف عن هذا السرّ العجيب في التّلوين قال « وقد أوهمتهم بجعجعة القَتْ في نفوسهم بأنّي صاحب حكمة وأنّ سؤالي لهم تنكيت . فإن أجابوا حصلتُ على المراد ، وإن امتنعوا ، فما تسبّبوا إلا في عدم حصولهم على ما عندي من الحكمة التي هي أغرب وأعجب ممّا عندهم » ولكنّ حيلته كانت أضعف من حجّتهم « حيث حجّرَ عليهم طاغيتهم الإعلام بذلك (38) .

وفي مدينة لاكرانخه زار الرّحالة المغربي مصنع بلّور يتكوّن من دارين « دار يصنع فيها الرّخام مرايات (39) وألواح (كذا) من البلّور الّتي تُجعل

35 - نتيجة ص ص 154 - 155 .

36 - نتيجة ص 155 .

37 - كذا في المطبوع ومخطوطي (رقم 18619 و 9908) والشينة في (رقم 9271) و(18874) والشيبية في (رقم 16123) . ولعلّ ما اثبتناه هو الصحيح .

38 - انظر وصف هذا المصنع ص ص : 120 - 121 .

39 - لفظة عامية تعني المرآة .

بالأكداش ، والشراجيب وما أشبه ذلك » ، و « دار أخرى لعمل البلّور أكوازا (40) ومصابيح وغراريف وثريّات وغير ذلك » وقد أعجب الغزّال في هذا المصنع حصول العمل « بحركات » تسهّله ، وتنجزه بسرعة وبأقل كلفة ، وبكبير اتقان (41) .

وقد استغل فرصة وجوده في غرناطة فدخل إلى « ديار يُعمل فيها الكاغد » تقع على وادي شنيل (42) لأن نواعيرها « تدور بحركات الماء » . فالطّاقة المائية هي العاملة على رزْم « قِطَع من خِرَق الكتّان البالي » وتفتيتها وتلاشيها ، ثمّ يُلقَى عليها « شيء من الجير » وهي في الماء وبعْد نصْف شهر تُصبّ في قوالب ، وبعد أعمال مختلفة يُستخرج منها ورق صقيل (42) .

وزار الغزّال مصنعين عسكريين . الأوّل بإشبيلية وهو لصنع « المدافع والقراريط (43) » العمل فيه شبه آلي في جميع مراحل الإنتاج : القوالب وتذويب النّحاس ، وتبريم (44) كتلة النّحاس بعد صبّها في أحد القوالب حتّى تخرجَ مِدفَعًا متوسط الحجم أو كبيره ، وخرطها وأخيرا حَمْل ما يجب حمله على القراريط . ومصنع هذه العربات ملاصق لمصنع المدافع (45) . والثاني بمدينة قرطخنّة وهو خاصّ بصنع « السّفن الهائلة » يتكوّن من صهاريج تُفرغ

---

40 ـ في المطبوع كؤوسا وهو تحريف والصحيح ما أثبتنا .

40 ـ انظر وصف هذا المصنع ص ص 134 ـ 137 .

42 ـ هو نهر Genil . وهناك نهر آخر يشقّ غرناطة هو دارو .Daro .

42 ـ انظر وصف هذا المصنع ص ص 196 ـ 198 .

43 ـ جمع عربي للفظة Carreta الإسبانية . والشّائع في تونس لفظ كَرّيطة : وهي عربة ذات عجلتين لحمل الأحجار والمدافع وغيرها .

44 ـ من فعل برَم بمعنى لوى ، ويستعملها الغزّال استعمالا اصطلاحيا ويقصد بها عملية نقر كتلة النّحاس لتصير مجوّفة تجويفا مستديرا . ويعبّر عن هذا المصطلح بالفرنسية Fraisage ـ والآلة Fraiseuse .

45 ـ انظر وصفه ص ص 86 ـ 88 .

من ماء البحر بالإطْرُنْبات (46) وتُبْنَى فيها السّفينة الواحدة . فإذا تَمّتْ « تُفْتح طاقات (47) من صدر الدّفّتين بحركات هندسية فيدخل منها الماء للصهريج » فتعوم السّفينة وتخرج إلى البحر . وبنفس الطريقة يقع إصلاح السّفن المنصدعة . ويلاحظ الغزّال أنّ هذا المصنع يحتوي على كلّ اللّوازم من مكاحل (48) وكوابس (49) وسيوف وبراميل (50) بها مسامير مختلفة الطّول ومدافع وبارود « بحيث إذا صُنع مركب يجد صَانعه إقامته (51) حاضرة ولا يتوقّف على مسألة خارجة عن المحلّ الذي صُنِعَتْ فيه السّفينة قَلَّتْ أو جَلَّتْ » (52) .

هذه الملاحظة الأخيرة ذات قيمة حضارية لأنّها تكشف عن خاصية من خاصيّات الصّناعة العصرية الّتي لم يعرفها في ذلك الوقت العالم العربي . هذه الخاصّية تعني اليوم ببساطة ما يسمّى بالتكامل الصّناعي أي أن تتوفّر جميع القطع والآلات التي يُحتاج إليها في صنع السّفينة . وهناك خاصّية أخرى اكتفينا بالإشارة إليها نودّ التركيز عليها لأهميتها في ابراز ما تمتاز به الصّناعة الإسبانية من تقدّم عظيم . هذه الخاصّية هي « الحركة الآلية » التي تسيّر المصانع . إنّ الغزّال انتبه الى هذه الصّفة ووعاها حقّ الوعي . وها هو - في هذا المثال - يحاول وصفها - على قصور اللغة العربية في ذلك - بما يدلّ على عارضة في تطويع اللغة . قال واصفا عملية تبريم المدافع :

---

46 - مفرده : إطْرُنْبة Tromba الإسبانية وهي آلة لاستفراغ الماء من الصّهاريج أو غيرها .

47 - مفرده طاقة ويعني بها منفذ الماء .

48 - مفرده مُكْحَلَةٌ : هي في الأصل آلة تُستعمل لقذف الحجارة ثمّ لقذف المواد المحرقة لم لقذف الرصاص المواد المتفجرة ، وهي تعني أيضا البندقية انظر 8 - 447 / 2 Dozy : Supplément .

49 - مفرده كا بُوس وتقال أيضا قَابوس : آلة قتل هي المسدّس انظر 299 /2 — Dozy : S .

50 - مفرده بَرْميل من الإسبانية Barril وهو وعاء من قصدير .

51 - يقصد ما يحتاج إليه الصانع من قطع وآلات لصنْع السّفينة .

52 - انظر وصف هذا المصنع ص ص 189 - 190 .

« وكيفية تبريمها ، منها ما يُبْرم مثل المُكْحَلَة مبسوطًا : وهو المدفع المتوسّط ؛ ومنها ما يُبْرم قائما : وهو المدفع الكبير ، يُربط بين السّواري بقمنات (53) في الهواء ، وفمُه مقابل الأرض ، والبريم ممكّنة في جوفه تدور بثلاث نواعر : إثنتان مبسوطتان ، والثالثة قائمة ، فالمبسوطة الموالية للأرض تُحرِّك القائمةَ والقائمة تحرّك المبسوطةَ التي فوق ، وفي وسطها البريم الممكّنة في جوف المدفع . واستقلت حركة هذه النواعر الثلاث بحركة بهيمية واحدة . وللمدفع المعلّق حركات في النزول شيئا فشيئا حتّى يستوعب البريمُ منه القدر المحتاج إليه » (54) وقد أدرك الغزّال أنّ المستفيد من هذه « الحركة البهيمية » هو الصّانع فصارت « الحركة » دليلا على راحة العمل وسرعة الإنجاز وجودة الإتقان . ونكتفي بهذه الجملة للتّدليل . فعندما تُنقل المدافع للخرط وهي آخر عملية في صنعها يكون « المحرّك [لها] حال الخرط ناعورة تدور بحركات لا تعب على محرّكها . . . » (55) .

هذا التقدّم الذي حقّقته إسبانيا في ميدان الصّناعة لا يعود في نظرنا إلى عوامل إقتصادية فقط بل إنّه ناتج أيضا عن عامل آخر ذي فعالية قويّة في تغيير عقلية النّاس ودفعهم للعمل ألا وهو التعليم . ولا نقصد به ذاك النوع التّلقيني المألوف في البلاد العربية بل نعني التّعليم التّقني . وإن قصرَ الغزّال حديثه عن التّعليم البحري (56) فإنّنا نتوقّع وجود أنواع أخرى منه . والمهمّ أن وصفه للمدرستين البحريتين اللّتين زارهما يوضّح مستوى هذا النّوع من التعليم .

---

53 ـ لم نستطع التعرّف على هذه اللفظة ولعلّه يعني : السّلاسل .

54 ـ ص 87 .

55 ـ نفس الصفحة .

56 ـ لا ننسى أهميّة التعليم البحري في ذلك العصر لاشتداد الصراع بين الدّول الأوروبيّة الواقعة على البحر نذكر مثلا على ذلك : إسبانيا ـ والبرتغال ـ وبريطانيا العظمى . . .

أمّا المدرسة الأولى فتقع بإشبيلية بجانب مصنع المدافع المتحدّث عنه آنفا ، وهي مختصّة بتكوين البحّارة ، يقيم فيها مائة وخمسون صبيّا ، يعوّضون بحسب المتخرجين منهم . ولا يغادرون المدرسة ، ويقضون وقتهم في تحصيل العلم « على اليقين علما ومباشرة » أو كما نقول اليوم : نظرا وتطبيقا . فإذا تعلّم الصبي الحروف ومبادىء العلوم والقراءة والكتابة انتقل إلى مرحلة العلم اليقيني . ففي المدرسة « سفينة قدر الفلوكة مشتملة على جميع ما تحتاج اليه السّفن إجمالا وتفصيلا ، بحيث يقرأ الصّبي الكُتب المشتملة على علوم البحر ، وما يتعلّق بآلة المركب ، وكلّ مسألة ترسخ في ذهنه عن طريق القراءة تُؤيّدها مباشرته للمركب الحاضر معه » ، وبحسب نجاحهم في استيعاب العلوم وتفوّقهم في الدّراسة يكون « منهم عدّة يكانجية (57) ثمّ الأُسْطَارِيَاس (58) ثمّ الرّياس فمن دونهم ممّن يتوقّف عليه المركب في حركاته » . ويتكوّن الإطار التّعليمي في هذه المدرسة من ثلاثة شيوخ طاعنين في السّنّ هم الأساتذة يساعدهم عدد من المعلّمين (59) .

أمّا المدرسة الثانية فتوجد في شقوبية . ورغم أنّ هذه المدينة هي أبْعد ما يكون عن البحر فإنّ مدرستها خاصّة بما « يتعلّق بأمور البحر » ولا ينتسب إليها إلاّ « أبناء الأكابر » ويقيمون فيها أيضا . وتعجّب الغزّال من مبيتهم فقال فيه « وقد وقفتُ على موضع مبيتهم (60) بمقاعد (61) عديدة هي فوق المقاعد

---

57 ـ في المطبوع « دمانسيجية » والصحيح ما أثبتنا اعتمادا على قول السّلاوي في الاستقصا 4 / 107 ، واليكانجي رتبة بحرية عسكرية عالية .

58 ـ في المطبوع : الاسطيرياس ، والصحيح ما أثبتنا . والأُسْطَارِيَاس مفرده أُسْطَارِيس وهي رتبة تحت اليكانجي وأعلى من الرايس .

59 ـ انظر الحديث عن هذه المدرسة ص ص 88 ـ 89 .

60 ـ ذكر في مناسبة أخرى : موضع نومهم ـ ص 88 .

61 ـ مفرده مقعد وهو يعني : القاعة .

الّتي يقرؤون بها ، كلّ واحد بِفراشه على سرير ، وتحت السّرير ربيعة (62) وبإزائه شلية (63) . ومن العجب أن عدد الفُرُش شيء كثير . وفيها بين كل واحد والذي يليه ، قدر ما يمرّ به الإنسان وهناك ولدانٌ صغار جدًا وقد مازحتُ عدّة منهم بسؤال واحد : أين فراشه ؟. فيهتدي إليه من غير توانٍ ولا تأمُّلٍ ، ولا يرتاب أحد منهم في محلّه ، مع أنّهم على هيئة واحدة . . . » (64) .

هذا هو نوع التّعليم الذّي تقدّمت به إسبانيا في ميدان الملاحة وغيرها من الميادين الصّناعية والاقتصاديّة . . .

مظاهر الأرستقراطية والفنّ :

صحب التقدّم الاقتصادي والعلمي الّذي حقّقته إسبانيا تطوّر اجتماعي برزت مظاهرة في سلوك الطبقة الأرستقراطية في الدّرجة الأولى . فقد لاحظ الغزّال أنّ هذه الطّبقة تجسّم الثراء والبذخ وتختصّ بأنواع من السّلوك وتحافظ على عادات متنوّعة منها الرّقص والغناء ، ورمْي المحاريق ، ومصارعة الثيران والمسرح .

لقد كان استقبال الاسبان للوفد المغربي عظيما فحين يطلّ الركب على إحدى المدن يهرع أعيانها يرحّبون ويسلّمون ويخفّفون على الغزّال ومن معه أتْعاب السّفر فيُنْزلونهم في أحسن منزل ويحيطونهم بأحسن رعاية . وكثيرا ما كانوا يقيمون لهم الأفراح فيصنعون حفلات رقص يحضرها القاضي والحاكم

---

62 ـ وتسمّى أيضا الرّبعة وهي صندوق لوضع الأثاث .

63 ـ جمع عربي للّفظة الإسبانية : Silla . ونلاحظ أن السّين (S) تُقْلب شينافي النطق عند المغاربة ، والشّليَة هي الكرسي ، أو الكرسي الوثير .

64 ـ انظر الحديث عن هذه المدرسة ص ص 144 ـ 145 .

ومن لفّ لفّهما . ولا يأنف الغزّال من حضورها بل كان يُظهر اللّين والبشاشة . وبسبب هذا التّسامح أتحف القرّاء ـ في عصره ـ بمشاهد الرّقص التي وصفها رغم اختلاط المرأة فيها بالرجل ، قال في احدها « وكيفية رقصهنّ : كل ذكر مع أنثى دائريْن في المحلّ ، والنّسوة يدخلن ويخرجْن بين الرّجال في الدّائرة أحيانا ، ثمّ يرجعن في مقابلة الرّجال ، فيأخذ كلّ واحد منها بيدي صاحبه ، ثم يفترقان ويتأخّر الرّجل عن المرأة القهقرى ثم يقصدها أيضا وتقصده حتّى يجتمعا على الصّفة المذكورة . وهكذا يفعل كل ذكر مع كلّ أنثى معيّنة للرّقص معه » (65) وفي حفل آخر فوجىء الغزّال بصاحب الطاغية (66) يأخذ « بيد شابة من حسانهن ـ أي النساء ـ وجعل يرقص معها » فتعجّب « من فعله مع ما ظهر . . . من ثباته ودهائه وأنّه مبعوث من طاغيته لأصحاب سلطان الإسلام ، يجب عليه أن يفعل ما تطول به رقبة مُرْسله إلى غيره . . . من الأمور الواجبة عليه مراعاتها قولا وفعلا » وساء السّفير أن يَفعل مستقبله أمامه هذا الفعل . ولم ينقض الحفْل حتّى « كشف الغَيب أنّ الرقص عندهم من كمال المروءة وأداء الواجب عليهم في إكرام الضّيوف من ذوي الأقدار » (67) .

وإذا كان الرّقص علامة على الحفاوة بالضّيف والسّرور بمقدمه ولا يُخفِي ـ على ما فيه من اختلاط بين المرأة والرّجل ـ أيّة رذيلة أو سوء أدب بل هو الأدب كلّه فما أدراك بفنّ يشارك فيه الأب ابنه والأمّ ابنتها والكبار الصّغارَ ! فإن الغناء والموسيقى لهما شأن أعظم . فهما عنوان الذوق الرّفيع والتبجيل

---

65 ـ ص ص 56 ـ 57 .

66 ـ بعث الملك الإسباني أحد قواد عسكره وبعض الجنود يستقبلون الوفد المغربي ويصحبونه في سفره الى العاصمة ـ انظر ص 57، 61 .

67 ـ ص 63 .

والتكريم وهما سمة من سمات الأرستقراطية . وحين حضر الغزّال حفلا فيه الغناء والموسيقى أدرك الحقيقة وعَلِم أن هذه الطبقة تعلّم هذين الفنّين لأبنائها منذ نعومة الأظفار . فهذه بنت تُنْشِد « بصوت يُذهل العقول » . وهذا أخوها أكثر غرابة في تصرّفه قال الغزّال يصفه « ولها أخ ظننت أنّه لا يحسن الكلام ولا يُلفّق بين الحروف لصغره ، وعليه مخايل البله ، فلم أشعر إلاّ وهو بين أهل الموسيقى ، وبيده رَبَاب وأنامله تدبّ على أوتاره ، فتعجّبت من ذلك وسألت في الحال أهل الموسيقى هل يُحْسن شيئا ، أو جلوسه معهم من غير فائدة ؟ فكان جوابهم أنْ تركوه وحده يضرب . وقد أجاد ! » وأدرك أن الموسيقى عندهم نزهة النّفوس ومُتعة الأرواح وأنّها « علم . . . هو شعار الأعيان . . . وذوي الأقدار » (68) .ولم يكْتف الإسبان بالرّقص والغناء وعزف الموسيقى ترحيبا بالوفد المغربي بلْ زادوا على ذلك « إطلاق المحارق (69) » ويبدو أنّ هذا النّوع من الفُرجة لم يكن غريبا عند أحمد الغزّال إلاّ أن المْحرقة الواحدة ـ عندهم ـ تصعد في الجوّ « بشكل غير معهود » ذاك أنها « إذا توسّطت الجوّ تعدّدت في اخراجها عدّة محارق ، ثو تتبعها محارق أخرى ، فتتعدّد أصوات المحارق في الجوّ كل واحدة بعشرة » (70) .

وإنه لمن الغرابة بمكان لو أهمل الإسبان استقبال السّفير المغربي دون أن يعدّوا له فُرجة هي خاصّة بهم دون سواهم من الشّعوب ألا وهي : مصارعة الثيران (71) . ورغم ما يكلّفه هذا النّوع من الحفلات فإنّهم أعدّوا واحدة

---

68 ـ ص ص 156 ـ 157 .

69 ـ هي ما يعرف اليوم بالشماريخ ، وهي نار صناعية ذات أصوات وإضاءات وأشكال مختلفة يطلقها الناس بمناسبة الأفراح ، ومنها البسيط والمركّب . انظر عنها : G. L : 1 / 615 (Feu d'artifice) ونلاحظ أن الغزّال شاهدها عدّة مرّات انظر ص 94 ، 107 ، 109 .

70 ـ ص 94 .

71 ـ انظر وصفةُ حلبة مصارعة الثيران (Corrid de Toros) ص 63 ـ 65 .

دعوْا لها السّفير في مدينة «مدينة» (72) . ورغم أن «تعذيب الحيوان لا يجوز للإنسان . . . بالشرع ولا بالطبع» فإنّ الغزّال لم يتأخّر عن حضور هذه الفرجة «جبرا للخواطر» ولم يتوان في وصف ملعب المصارعة ومشاهد النّزال المؤلمة والمواقف الحرجة بين المصارعين والثور (73) .

ونعتقد أن مواضع الفرجة الّتي اهتم الغزّال بوصفها تظهر أقلّ قيمة إذا قسناها بحديثه عن موضع فُرجة آخر هو «الكميدية» (74) وهو حديث ذو أهمّية تاريخية لأنّه أوّل حديث عن هذا الفنّ الجديد الذي لم يعرفه العرب قبلُ : فنّ المسرح (75) . والكميدية ـ عند الغزّال وكما شاهدها ـ تعني النّصّ كما تعني البناء . وقد وضّح ذلك بصفة جلية . ونظرا لأهمية هذا الوصف فإنّنا رأينا نقله بحذافيره فقد حضر السّفير المغربي عرضًا كميديا في مدينة المُنَوّر فتحدّث عمّا شاهد بقوله «ومن أعجب ما رأيتُ ـ عندهم ـ بُنيّةَ ما ظننتُ في عمرها تسعة أعوام . وقد أحيتْ اللّيل كلّه بالغناء بين أهل الموسيقى . ثم أخذت في الرّقص على هيئة غير معهودة عندهم . ثم باشرتْ عود الطرب بيدها . ولمّا قضت منه الغرض أسكتتْ المُعلّمين (76) ثم قامت

---

72 ـ هي Medina Sidonia

73 ـ انظر وصف المبارزة ص : 65 .

74 ـ رسم محقّق الرحلة هذه الكلمة : الكوميديا (مرّتين ص 174) ورُسمت في بعض المخطوطات : الكميلة (انظر رقم 16123 : ورقة 41 ظ ، ورقم 18874 : ورقة 80 و) . واللفظة تعريب للإسبانية : Comedia وهي تعني المسرح الشعبي الذي نشأ في إيطاليا وانتشر في بقية البلدان الأوربية . أنظر فصل : Comedia dell'arte : Encyclopedie Universalis 6 / 742 - 744 .

75 ـ الشائع أنّ أوّل من وصف المسرح من الكتّاب العرب هو رفاعة رافع الطهطاوي . ففي كتابه : تخليص الإبريز في تلخيص باريس تحدّث عنه وعدّه من «الملاهي» وسمّاه بالمصطلح الفرنسي «تِيَاتر» (Théâtre) كما سمّاه «سبكتاكل» (Spectacle) وذكر أنّه يعني «اللّعب ومحلّه» ونشير إلى أنه ذكر لفظة «كمدية» المشتهرة عند الأتراك . انظر تخليص الإبريز ، ضمن الأعمال الكاملة ـ بيروت ط 1973 ج II ص ص 119 ـ 121 .

76 ـ يقصد الموسيقيين الذين يصحبون الفتاة .

على قدميها خاطبة في القوم ، والكلّ في غاية الإنصات لها . وجعلتْ تارة تُدْمع عينَها ، وتارة تضْرِب بيدها على صدرها ، وتارة تنقبض ، وتارة تنبسط . ومِمّا يُستغْرب منه ـ أيضا ـ أنّها تسرد ما تُمليه على القوم بسرعة ، ولم يصحبها توقّف ولا تلجلج . واستمرت على تلك الحالة ما يقرب من ساعة . فكشف الغيب أنْ ما كانت تُحدث به هو محفوظ من كتاب عندهم كالعنترية (77) وهم يسمّونها بالكميدية .

والكميدية عبارة عن دار هي محلّ جمعهم للنزهة والفرجة : يجتمع فيها الوضيع والرّفيع من قُرب المغرب الى نصف الليل على التأبيد . وللدّار طبقات عديدة ومقاعد على صحن الدار .

ولا تجد امرأةً ولا بنيَّةً بهذا المحلّ إلّا وبيدها كرّاسة من هذه الخرافة (78) الّتي هي على ظهر قلب هذه البنيّة المحدّث عنها » (79) .

وإن أشار الغزّال الى البناء اثناء وصفه للنّص المسرحي وكيف تؤدّيه الفتاة فإنه تحدّث في مناسبة أخرى عن مسرح الملك في مدريد ، وقدّم عنه وصفا دقيقا يدلّ على اجتهاد كبير وعناية فائقة فنقل صورة واضحة وصادقة عن هذا البناء فقال :

« ثمّ عبرنا قبّة أخرى إلى جانب هذه القبّة فإذا هي أكبر وأضخم من الّتي قبلها بكثير (80) وبها من العجب ما ليس بغيرها ـ وذلك لمّا عبرنا من بابها

---

77 ـ يعني سيرة عنترة العبسي . انظر عنها فصل : EI 2 : 1 / 533 - 7 ʿAntar (Sirat) : (B. Heller) .

78 ـ يقصد النّصّ الذي قرأته الفتاة وسمّاه العنترية .

79 ـ ص ص 174 ـ 175 .

80 ـ يقع هذا المسرح في القصر الذي نزل فيه الغزّال وهو قصر العائلة المالكة .

نحو عشر خطوات تلقّتنا درابيز من المرآة (81) والدّرابيز مطلّة على مهواة (82) والقدر الذي بين الدرابيز وأرض المهواة قدر ما بينها وبين سقف القبّة . وهذه الدّرابيز مستديرة بمباحات نافذة بعضها لبعض مقسّمة على إثنتين وخمسين قسمة : كل قسمة بين ساريتين . والسّواري في نفسها مثمّنة هي من المرآة صاعدات من متن الدّاربيز وقائمة السّواري . وبُسُط (83) الدّرابيز الرّابطة للمرآة صفائح من الذهب .

وقد نزلنا المهواة من مدارج الرّخام . فإذا هي قبّة في غاية الطّول والعرض . أرضها من اللّوح وفيها بين بعض اللّوح والذي يليه فرجة قدرها أربعة أصابع ، تنفذ لمهواة في باطن الأرض عمقها قدر نصف علوّ القبّة فأكثر (84) . وتقابل الفرجات الّتي بين الألواح والأرضية قلوع مطوية على فرود من الخشب قرب السّقف (85) .

وبجنب القبّة (86) صناديق الموسيقى (87) ونواعير وأكداش وغير ذلك من الأشياء الّتي لا نعبّر ولا ندري ما تسمّى به . . .

---

81 ـ يعني بالدرابيز البقاع المقابلة للرّكح في الطبقات وهو المعبّر عنه بالفرنسية Premier balcon ou mezzanine أو second balcon أو second amphithéâtre ou paradis ؛
ونرجّح أن يكون الأخير للياقته بالملك ، والمرآة يعني بها البلّور .

82 ـ المهواة هي « صحن الدار » كما ذكر في النصّ السّابق وهو يعني بها المكان الأرضي في المسرح حيث الأرائك والكراسي وفي الفرنسية كان يسمّى : parterre وصار يسمّى : fauteuils d'orchestre .

83 ـ وجدنا في مخطوطة : بَسيط .

84 ـ أرض اللّوح والمهواة في باطن الأرض يعني بهذا الوصف الرّكح وما تحته .

85 ـ القلوع المطوية . . . يقصد بها : السّتائر : ونلاحظ أنّنا اعتمدنا في توضيح هذه المصطلحات على (Théâtre) : فصل 9 - Grand Larousse X / 286 .

86 ـ يقصد قبّة الرّكح .

87 ـ يقصد المِعْزف (Piano) .

فسألنا عن ذلك فإذا القبّة معدّة عند الطّاغية للفُرجة . وما بها من الاشياء المذكورة هي آلة لأهل اللّعب بها . والمباحات المستديرة بنصف القبّة هي محلّ جلوس الطّاغية مع زوجته وأولاده وخواصّه للفرجة . وهي المسمّاة عندهم بالكُميدية (88) » .

هذه أهمّ مظاهر أبّهة الطبقة الأرستقراطية كما شاهدها الغزّال ونقل عنها صورة واضحة وجلية . إلاّ أنّ قارىء الرحلة لا يمكن ألاّ يفاجئه وصف حَفل حضره السّفير المغربي أعدّه ابن حاكم اشبيلية ـ نيابة عن أبيه المتغيّب ـ ففيه تجاوزت مظاهر الأبّهة الحدّ وكفى تخييلا لذلك أنّ الابن « هيّأ لهذه اللّيلة العدد الكبير من الشليات بما يزيد على الأربعة آلاف . . . وأوقد من الشمع ستّ آلاف وثمانمائة شمعة » ! ؟ وأنّ النسوة تزيّنّ « من اليواقيت اليمنطية (89) وغيرها » بما تجاوز المعتاد ! وقد أدرك السّفير « أنّ القصد هو إظهار القوة والسّعة في المال وما هم عليه من البسط والنعمة » (90) .

آثار المسلمين :

أهمل الغزّال ـ كما التزم في مقدمة رحلته ـ الحديث عن الجوانب التاريخية لإسبانيا الإسلامية . ومقابل ذلك نقل صورة حيّة وواقعية عمّا اطّلع عليه من آثار المسلمين فيها . وكم كان حريصا على معاينتها مباشرة ، كلّفه ذلك ما كلّفه من إحراج مستقبليه ، أو تأخّر في موعد السّفر . وقد عبّر صراحة عن هذا الاهتمام في قوله : « وسافرنا قاصدين مدينة طليطلة (. . .) وقد كنّا في غاية الاهتمام بها ، وبقي في الخاطر منها شيء كثير حيث عرّجنا عليها حال

---

88 ـ انظر ص : 117 ـ 118 .

89 ـ تعريب اللفظة الإسبانية Diamant وهو الألماس : نوع من الحجارة الكريمة .

90 ـ انظر وصف هذا الحفل ص ص 89 ـ 90 .

العبور لمادريد ، ولم يساعدنا الوقت في الدّخول إليها (. . .) وكان القصد منّا في الوصول إلى طليطلة أن نتعاهد الأماكن الّتي كانت للمسلمين، ونحيّي معاهدهم ونقف على مقابرهم ونترحّم عليهم ، ونعبر جامعها الأعظم ، ونبحث عمّا هناك من الكتب العربية (91) . وما نجده بالموضع الذي لا يناسبه ننقله للموضع اللاّئق به الحافظ له من لمس الكفرة فضلا عن أن يطؤوه » (92) .

بهذه الرّوح كان الغزّال يبحث بحثا ميدانيا عن بقايا المسلمين في أرض الأندلس الغابرة . ومهما كانت هذه البقايا حقيرة فإنّه لم يُهْمل تقييدها . فالقصبة ، والسّور ، والقنطرة ـ حتّى وإن صَارتْ أطلالا دراسة ورسوما طامسة ـ لا يتردّد في تسجيلها وذكر صفتها ونعتها (93) . ولكنّه حين يجد آثارا باقية على حالها أو على ما يشبه حالها يعمد وقتئذ إلى الوصف ويستقصيه ويتوسّع فيه . وهذا ما فعله أثناء الحديث عن المسجد الأعظم بإشبيلية فذكر مقوّمات بنائه مثل أبوابه السّبعة ، وسواريه المائة والعشرين . . . وأهمّ ما شدّ بصره التّغييرات التي أحدثها الإسبان فيه وهي :

ـ جعل زواياه مخازن للتّماثيل والذّخائر الثّمينة .
ـ اتّخاذ تربيعة في وسطه مصلًّى لهم وضعوا به صلبانهم وتصاويرهم الكثيرة .

---

91 ـ كانت إحدى مشاغل الغزّال استرجاع بعض الكتب الموجودة في إسبانيا وخصوصا في مكتبة الإسكوريال التي احتوت ـ من جملة ما احتوت ـ على عدّة آلاف من المخطوطات تعود إلى مكتبة سلطان المغرب مولاي زيدان (1012 / 1603 ـ 1037 / 1627) . انظر قصّة وصولها إلى M. Casiri : Bibliotheca arabico hispana Escurialensis; 1969 T.I p.IV note b.

92 ـ ص ص 162ـ 163 .

93 ـ انظر مثلا ص : 58 ، 67 ، 71 ، 72 ، 91 ، 92 ، 93 ، 104 ، 105 ، 109 ، 163 ، 176 ، 192 ، 194 ، 212 ، 213 .

- اتّخاذ بيوت - بصحنه - يسكنها الفرايلية (94) .

- تعليقهم بالمئذنة 25 ناقوسا أكبرها يزن 185 قنطارا (95) ويبدو أنّ الغزّال كان أكثر اهتماما بالمسجد الأعظم بقرطبة (96) لأنّ هذه المدينة كانت عاصمة الخلافة الأموية ، رمز قوة الإسلام في الأندلس . وهذا المسجد « ذكرى » على كل ذلك . فما قولك في معْلَم سواريه الرّخامية 1228 سارية (97) وطوله 602 قدما وعرضه 45 قدما (98) وأبوابه 14 بابا (99) ومئذنة درجاتها 222 درجة ؟ ثمّ ألا يكفي دليلا على خروجه عن المعتاد أنّ السّفير المغربي قضى يومين في التعرّف عليه ، والاطّلاع على أكنافه والتفرّج على جماله الأخّاذ ؟ إلاّ أنّ عظمته - هذه - لم تحْمِه من عبث الأيدي والتغيير المفسد لحُسْنه فوقع ما وقع لغيره من المساجد الجامعة ، ولم يسلمْ منَ الانتهاك إلاّ محرابه فهو « باق على حاله لم يُحْدَثْ فيه تغيير » لأنه محجّر « بشبّاك من النّحاس بحيث لا يدخله أحد » .

وقريب من هذا الأثر الإسلامي في الضّخامة والجمال جامع طليطلة إلاّ أن مئذنته أذهب في السّماء بدرجاتها الثلاثمائة والتّسع والخمسين ! وقد استفاد الإسبان من هذا العلو فعلّقوا فيها 12 ناقوسا أكبرها يزن 394 رطلا . كما أحدثوا في الجامع من التغييرات ما أحدثوا في غيره (100) .

---

94 - جمع عربي للفظة Fraile الإسبانية وهو رجل الدّين .

95 - انظر وصف هذا الجامع ص ص 84 - 85 .

96 - انظر وصفه ص ص 96 - 102 .

97 - وقيل إنّها كانت 1400 (نتيجة ص 100) . وللمقارنة نذكر أن المسجد الأقصى بالقدس أعظم مساجد المشرق العربي ليس فيه أكثر من 414 سارية - انظر رحلة ابن جبير - طبعة صادر ص 81 .

98 - القدم مقياس طوله 33 سنتمترا .

99 - كان عددها 16 سُدَّ منها إثنان .

100 - انظر وصفه ص ص 163 - 166 .

وإلى جانب المعالم الدّينية الإسلامية اهتم الغزّال بالقُصور الباقية في الأندلس . وأشهرها قصر المعتمد بن عباد (101) بإشبيلية . وقد أطال في وصفه لأنّه أُنْزِلَ به ، وأشاد بكمال الجمال فيه واعتبره مثال الفنّ عند العرب المسلمين . وقد أدّى به هذا الإعجاب إلى عقد مقارنة طريفة بين فنّ العمارة عند المسلمين والعجم قال :

« ولنرجع للكلام عن كيفية الدّار المذكورة ، ووصف بعض ما اشتملت عليه من رائق الصّنع وبديع النّقش وفخامة البنيان على ما اقتضته حكمة المهندسين في ذلك ولم يكن مثلها بمدينة إشبيلية ولا في غيرها . وذلك أمر مسلّم [به] عند العجم ، معترفون بالعجز عن ذلك لأنّ حكمتهم استقلّت بنحت الحجارة وضخامة البنيان وارتفاع الأبواب واستيعاب القباب والمقاعد والتّصاوير ، وتذهيب بعض السُّقُف وتزيين الحيطان بالقماش المرقوم المسمّر بالمسامير المذهّبة وتعدّد المرايا والمنارات البلّورية وما في معنى ذلك . وما عدا ذلك من عمل الجبّاص والتّزليج والنّجارة فلا طاقة لهم بذلك . ولا شكّ أنّ في عمل المسلمين حسن ونضارة وحلية تميل لها النّفوس وفيها نزهة للنّاظرين » (102) .

وتبقى ملاحظة تهمّ آثار المسلمين في إسبانيا وهي أنّ هذه الآثار لحقها ما لَحِق أصحابها أثناء حركة الاسترداد فوقع تغيير كل المعالم الدّينية والتصرّف فيها ولم يحافظوا عليها إلاّ من خلال انتفاعهم بها . وهذا السّلوك يدلّ على استمرار الرّوح الصليبية . ويَدْعَمُ ما ذهبنا اليه محافظتهم على القصور

101 - آخر أمراء الدولة العبّادية في الأندلس (حكم بين 461 / 1069 و 482 / 1090) ثمّ أسره يوسف ابن تاشفين وبقي في أغمات بالمغرب الأقصى الى وفاته سنة 487 / 1095 . انظر عنه فصل :
Al - Mu 'tamid : E I III / 832 - 4 (E. Lévi Provençal).

102 - ص 79 - وانظر وصف هذه الدار ص ص 79 - 84 .

ـ كقصر ابن عباد ـ محافظة تامة فهي « محجّرة لم يسكنها أحد ولا يدْخلها إلا إذا أتى طاغيتهم بنفسه ، او القيّم على نظافتها وتفقد أحوالها . . . وحيث كانت محجّرة بقيت على جدّتها إلى الآن » (103) .

الجانب السّياسي والدّبلوماسي :

يتوقّع القارىء أن يجد في « نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد » حديثا عن المفاوضات التي تمّت بين الوفد المغربي والحكومة الإسبانية ، ووصفا للحياة السياسية هناك . ولكنّه يفاجأ بشحّ المعلومات عن هذين الموضوعين ذاك أنّ الغزّال اكتفى بإيراد بنود الاتفاقية عن تنظيم حياة الأسارى المسلمين في اسبانيا وأهمل الموضوع الثاني . على أنّه قدّم بعض المعلومات المفيدة عن الحياة الدبلوماسية . وأوّل مَا شدّ انتباهه أسلوب الاستقبال عنْدهم وهو أسلوب مركّز على الأفعال التّالية :

- نزع الشماريرِ (104) مع عكس الرؤوس أمام الوفد (105) .
- رفع الصّوت والإعلان بنصر السّلطان المغربي (106) .
- ضرْب النّوبة أي عزف الموسيقى (107) .
- رمي المدافع (108) .

103 ـ ص . 75 .
104 ـ مفرده شِمْرير وهو تعريب اللفظة الأسبانية Sombrero أي القبّعة .
105 ـ ص 47 .
106 ـ صيغته : بِيبَارَايْ مَرُّوكْ أي Viva el Rey de Marruecos ، ومعناه : يحي ملك المغرب انظر نتيجة ص 89 .
107 ـ ص 66 .
108 ـ ص . 47 .

وكان يصحب هذه الأفعال ـ بعضًا أوْ كُلًّا ـ خروج أعيان كلّ بلدة يترقّبون الوفد خارجها لاستقباله ودفع « مطلق الناس » عنه يبلغ محلّ إقامته .

أمّا الملك الإسباني فقد استقبل الوفد ـ بعد تأخّر (109)ـ استقبالا رسميا حضره « أعيان الكرطي (110) » والباشدورات (111) من سائر الأجناس ، وما انضاف اليهم من خاصّة وعامّة مصطفّين من باب مدينة لاكرانخة (112) الى القصر الملكي (113) . كان الملك يترقّبه واقفا « وعن يمينه أحد الفرايلية الملازمين له ، وأربعة من الوزراء عن شماله » . وقد دام الحفل ربع ساعة تقريبا (114) . ثمّ استقبله مرّة ثانية حيث تقبّل منه الهدية : الخيل والجمال (115) .

ولم يكن الغزّال ـ رئيس الوف المغربي ـ أقلّ مهارة دبلوماسية . فرغم أنّها أوّل سفارة يقوم بها إلى اسبانيا ذات التقاليد العريقة في هذا المضمار ـ فإنه كشف عن مهارة في حسن التّصرف ، وذكاء في حسن التخلّص . وهذا في اعتقادنا دليل على ثقافته العربية الإسلامية ، واطلاعه على الآداب السلطانية . فعندما طال وقوف الملك الإسباني أثناء الاستقبال الأوّل لم يتردّد السّفير في القول للتّرجمان « استأذنْه علينا في الانصراف ، فقدْ أشفقتُ عليه من طول

---

109 ـ السّبب في ذلك وفاة والدة الملك الذي دخل دار الحجبة على عادتهم وبقي الوفد يترقّب أكثر من شهر ـ انظر نتيجة ،ص 114 ، 123 .

110 ـ كرطي تعريب اللفظة الاسبانية Cuartel وهي تعني قيادة الجيش .

111 ـ مفرده باشدور ـ وهو تعريب اللفظة الاسبانية Ambajador وتعني : السّفير .

112 ـ كان ملك اسبانيا يقيم في هذه المدينة .

113 ـ ص 127 .

114 ـ ص 128 .

115 ـ ص 139 .

وقوفه معنا ، وَلْيُسَامِحْنا في هذا التّعب النّاشيء عن سبب مباشرته إيانَا الموجبة لطول قيامه ، لأنّ نفوس الولاة ليس كنفوس مُطلق الناس » فكان وقْع هذا الكلام حسنًا على نفْس الملك . قال الغزّال :

« فانْشرح من مخاطبتنا إياه بذلك ، وجعل يضحك ، وينظر للأعيان الحاضرين كأنّه يتعجّب ممّا سمع ورأى ممّا لم يخطر له على بال وقال : جَزاكم الله خيْرًا على هذا الخطاب الحسن . فقد انشرحتْ صدورنا ، وأنِستْ أرواحنا بحديثكم المُسْتطاب النّاشيء عن العقل الراجح والصّواب » (116) .

وحتّى أثناء حفلات الاستقبال التي كان يعدّها أعيان أسبانيا تصرّف الغزّال تصرّفا يدلّ على حسّ دبلوماسي حقيقة . فقد كان يملك القدرة على نيْل رضا مخاطبيه بطلاوة لسانه ، وفصاحة كلامه . سئل ذات مرّة عن أجمل امرأة في المحفل فقال : « إنّ هذا المجلس هو بستان والنّسوة اللاّتي (117) فيه أصناف النّوّار » (117 م) . وكان يدرك أنه في مجتمع يختلف عن مجتمعه ، سلوكا وعادات وأخلاقا وحضارة فوجب عليه المدارة واستحسان افعالهم ـ حتى وإن لم تعجبْه ـ « جبرًا للخواطر » .

الخلفية الفكرية :

إنّ « نتيجة الإجتهاد » تحمل أبْعادًا دينية تُخفي مدى حدّة الصّراع بين الاسلام والنّصرانية . وقد اعتبر الغزّال سفارته سفارة « جهاد » وهذا يعني تجسيم إرادة سيّده سلطان المغرب الذي ما كان ليصل إلى « المهادنة » مع ملك اسبانيا لولا قوة أسطوله ونشاط قراصينه . فمن هذا المنطلق ـ منطلق قوّة

---

116 ـ ص ص 128 ، 129 .

117 ـ في المطبوع وجميع المخطوطات : الّتي .

117 م ـ نتيجة ص 56 .

المغرب وقوة الإسلام ـ كان السّفير المغربي ينظر إلى تصرّفات الإسبان ويقوّمها . والمواقف كثيرة ونكتفي بإيراد إثنين :

الأوّل : رأيه المتكرّر في قوتهم . فقد كان من خفايا السّياسة بثّ الروع في نفوس العدو . ولهذا عمد الإسبان إلى الإكثار من رمي المدافع وإظهار القوة العسكرية أمام الوفد المغربي . ولم يفت الغزّال هذا السرّ فقال « . . . ومراد طاغيتهم فرجتنا بذلك ، والتّنويه بقدرنا . ثمّ اطلاعنا على ما هم عليه من الاعتناء بما يتعلّق بالحرب وإظهار القوة » (118) . وشعورا منه بمسؤولية حماية ناموس بلاده وقداسة دينه لم يألُ جُهْدًا في الدّفاع عنها بأسلوبه . فكان ـ كلّما أطْلعوه على مدافعهم ومهارسهم وميادين رمايتهم ـ يقول لمصاحبيه ومستقبليه « إنّ حرب الإسلام لا يلتفتون [فيها] للمدافع والبُنب (119) حال القتال . وإنّما الشأن عندهم السّيف والرمح والنّبل . واستعمال البارود إنّما هو عند الصدمة الأولى فقط . فإذا اختلط القوم بالقوم فما عندنا إلاّ السّيف وما أضيف إليه من رمح ونبل ومجال الخيْل بين الصّفوف هازمة للجيش . وما كان من المدفع والمهراس إنّما هما آلتان من أهل البحر أو المدن الّتي حاصرها العدو ، وتدفع بذلك عن نفسها لعجزها عن مقاومة من حاصرها » (120) .

الثّاني : أنه كان محافظًا على عقيدته مظْهرا وسلوكا وقولا وفعلاً في جميع الأحوال . فقبل لقائه بالملك الإسباني ـ مثلا ـ فكّر فيما يخاطبه به « بما يسوغ شرعا » و « ما لا محذور فيه » (121) وعندما وجد آجرّة ـ بإحدى اعتاب

---

118 ـ ص 146 .

119 ـ جمع مُفرده : بُنْبَة ، تعريب اللفظة الإسبانية : **Bomba** . وهي قذيفة المدفع .

120 ـ ص 146 وأيضا ص 112 ، 224 ، 226 ، 227 ـ 228 .

121 ـ ص 127 .

جامع غرناطة - مكتوبًا فيها « لا غالب إلاّ اللّه » (122) لم يبرح المكان إلاّ بعد « أن أُقلِعَتْ ، وأُلْقِيَتْ بأعلى موضع بسقف المقعد الّذي وُجد فيه » (123) .

إنّ المواقف الّتي اتخذها الغزّال أمام الإسبان تنبع من التّنافس القوي بين الدّولة الّتي يمثّلها والدّولة الإسبانية ، وتترجم عن الصّراع العنيف بين الدّينين : الإسلام والمسيحية. فقد أدرك هذا السّفير أنّهم كانوا يسعون إلى إخجاله وإشعاره بالذلّ أمام ما كانوا عليه من تقدّم في مختلف المجالات . فعمد إلى الاعتداد بنفسه وبدولته وبدينه ، والظهورَ بمظهر القوة . وقد وجدناه في كلّ الرّحلة لا يفتر عن نقدهم والرّدّ عليهم . ونكتفي بحادثة وقعت له في مصنع الفخّار بمدريد ذاك أنّه أعجب بتزويق الأواني إعجابًا شديدًا فأراد أن يعرف سرّ « الصّنعة » وكيفية « عمل الذّهب في الأواني » . قال موضّحا « أوهمتهم بجعجعة أَلْقتْ في نفوسهم بأنّي صاحب حكمة وأنّ سؤالي لهم تنكيت فإن أجابوا حصلتُ على المراد ، وإن آمتنعوا فما تسبّبوا إلاّ في عدم حصولهم على ما عندي من الحكمة الّتي هي أغرب وأعجب ممّا عندهم . ومررتُ عنهم مرور زاهد فيما بأيديهم ضنينا بما عندي . فجاؤوا معتذرين عن كشف حقيقة ذلك حيث حجّر عليهم طاغيتهم الإعلام بذلك . فقلت لهم :

« نحن المسلمون لا يحجّر علينا سلطان إظهار الحكمة ، بل إذا اتّصل بكريم علمه اتنّا كتمنا الحكمة ، وضننّا بتعليمها المُطالب يعاتبنا عليها . إذ ليست الحكمة عندنا تستقلّ بنوع واحد . وإنّما هي حِكَمٌ عديدة . إذا لقّنّا البعض منها بَقي الكلّ » ثمّ حدّثهم عن إحدى الطرق المستعملة عند المغاربة في تزويق

122 - هذه ليست آية ولكن معنى آية .

123 - ص 206 وأيضا ص 101 .

الأواني ، وأنهى قائلا « فبالغوا في المكافأة عليها والمجازاة باللّسان ونكّسوا رؤوسهم أمامنا بعد نزع الشمارير ، واعترفوا بفضل الإسلام وأهله ، وصار يحدّث بعضهم بعضا بما سمعه ورآه في ذلك » (124) .

الخاتمـــة :

لقد حاولنا في هذه الدّراسة ابراز محاور اهتمام الغزّال في البلاد الإسبانية إلاّ أنّنا نعتقد أنّها ليست وافية بل هي مجرّد جلب اهتمام الباحثين إلى هذه الرّحلة السّفارية لما تزخر به من فوائد متنوعة تهمّ مظاهر الحياة في إسبانيا وموقف الغزّال منها كما هي دعوة للإقبال على دراسة هذا النوع من الرّحلة الّذي ألّف فيه المغاربة عدّة رحلات . ولعلّنا بذلك نستطيع التعرّف على موقفهم من حضارة أوروبا في القرن الثامن عشر ويتسنّى لنا فهم التحوّل الذّي حدث في البلاد العربية مغربًا ومشرقا بصفة واضحة .

أحمد الشتيوي

---

124 ـ ص ص : 121 ـ 122 .

تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب

(القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار)

للداعي إدريس عماد الدين (تـ 872/1468)

تحقيق : محمد اليعلاوي
(ط . دار الغرب الإسلامي) ،
بيروت 1985 (742 صفحة)

تقديم : الحبيب الشاوش

لا تزال المصادر الخاصة بدراسة تاريخ المغرب العربي أو التاريخ الإسلامي في العصور القديمة بإفريقية بوجه خاص ، قليلة أو مغمورة . ولولا ظهور بعض الأطروحات والدراسات العلمية في السنوات الأخيرة ، لبقيت الإحاطة بهذا التاريخ في كافة عهوده خارجة عن الإمكان أو من باب المحال (1) . ومن أهمّ المصادر التي توفّر للباحث إمكانية الإلمام ببعض هذه

(1) من الأطروحات نذكر بخصوص عهد الأغالبة : لمحمد الطالبي : الإمارة الأغلبية (184 ـ 296 هـ/800 ـ 909 م) : التاريخ السياسي . باريس ، 1466 ·وبخصوص عهد الفاطميين : لفرحات الدشراوي : « الخلافة الفاطمية بالمغرب ـ باريس ، 1970 .

العهود المجيدة من تاريخ مغربنا العربي ولا سيما عهد الدولة الفاطمية يجدر أن نذكر في طليعتها « كتاب عيون الأخبار » للداعي إدريس عماد الدين (المتوفي سنة 872/1468) ، الذي عني بتحقيق السبع الخامس وجزء من السبع السادس منه الأستاذ محمّد اليعلاوي حرصا منه على إمداد الدراسين والباحثين بمصدر خصّصه للفترة الفاطمية من تاريخ المغرب العربي الممتدة طيلة عصور الخلفاء الأربعة : المهديّ والقائم والمنصور والمعزّ ، أي من بداية الفاطميين بالمغرب والبذرة الأولى التي زرعها أبوعبد الله الداعي ـ في مجال الدعوة الشيعية بهذه الربوع ، إلى هجرة المعزّ إلى القاهرة ووفاته بها .

ويعتبر كتاب « عيون الأخبار » من أهم المصادر الشيعية الخاصة بالخلفاء الفاطميين بالمغرب ومصر إلى جانب مصادر أخرى ذكرها المحقق في فهرس مراجع التحقيق .

وكان الدكتور مصطفى غالب قد عُني بتحقيق الأجزاء الرابع إلى السادس من « كتاب عيون الأخبار » ـ وتسمى بالأسباع ـ إلا أن هذا التحقيق كان دون المأمول بل خيب الأمل نظرا لكثرة الأخطاء الواردة في كل صفحة من هذه الأجزاء وهي أغلاط متنوعة وما هي بالأغلاط المطبعية فضلا عن كون هذا المحقق أي الدكتور مصطفى غالب لم يَسْعَ إلى ضبط حقيقي للنّص وتعريف بالإعلام والمواضيع ، ومقابلة رواية الداعي للأحداث برواية بقية المؤرخين (2) ولاسيما مؤلفي الجانب الغربي كآبن حمّاد وابن عذاري وآبن

(2) انظر ص ص 797 ـ 803 ـ ومن هذه المصادر : « افتتاح الدعوة » للقاضي النعمان ، تحقيق وداد القاضي ، بيروت 1970

ـ نفس المصدر ، تحقيق فرحات الدشراوي ، تونس 1975 ومنها : سيرة جعفر الحاجب ، نشر إيفانوف Ivanow بمجلة كلية الآداب ، القاهرة 1936 ـ و « سيرة الأستاذ جوذر » لمنصور العزيزي الجوذريّ ، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة ، القاهرة د . ت . ـ إلى جانب مصدر هام آخر هو : « المجالس والمسايرات » تحقيق محمّد اليعلاوي وابراهيم شبوح والحبيب الفقي ، تونس 1978 .

خلدون ، ومناقشة التواريخ والأحكام التي يثبتها المؤلف وتبناها ، وتبرير الإختيار بين قراءتين مُمْكِنَتَيْن ما دام الناشر يعتمد نسختين مختلفتين . ومما خيب الظن أيضا أنْ لا وُجُودَ لفهارس مفصّلة مدققة مرتبة ترتيبا محكما يوفّر الوقت للقارىء ، الباحث عن علم بعينه أو موقع مخصوص » . . . الخ . . .(2)

فجاء كتاب « تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب » بتحقيق محمد اليعلاوي ليسُدّ فراغا كبيرا في باب التحقيقات العلمية القيّمة التي تشفي غليل كل متطلع إلى الإلمام الواسع الدقيق بتاريخ الدولة الفاطمية بإفريقية .

ويتضمن هذا الكتاب السبع الخامس وجزءا من السدس من « عيون الأخبار » للداعي إدريس عماد الدين ، وهو داع يمني تقلّد رتبة « الداعي المطلق » في الدعوة الفاطمية في فترتها اليمنيّة بعد انقراض الدولة من مصر ، تولى زعامة المذهب من سنة 832/1428 إلى وفاته سنة 872/1468 (3) .

وقد اعتمد الداعي إدريس عماد الدين على أنواع ثلاثة من المصادر تعرض لها المحقّق تفصيلا (4) منها ما هو شائع معروف ومنها ما هو مخزون مجهول ومنها ما هو مفقود .

وتتكون مادة كتاب « تاريخ الخلفاء الفاطميين » ـ الذي حرص محققه على أن يكون خاصًّا بالفترة المغربية لنفوذ الفاطميين ، من أخبار الخلفاء الفاطميين الأربعة الأول وتنتهي بوفاة المعز لدين الله الفاطمي ، مع انصراف على حدّ تعبير المحقّق « إلى شيء من أخبار المشرق كنشوء الدعوة باليمن وخروج المهديّ من الشام وفتح جوهر لمصر وحروبه مع القرامطة » .

(2) انظر مقدمة الكتاب بتأليف المحقق ص ص 8 ـ 9 .

(3) انظر ص 15 من المقدمة .

(4) نفس المصدر ص ص 15 ـ 16 .

وقد اعتمد المحقق فيما يتعلّق بالسبع الخامس (5) من الكتاب على نسختين مصورتين منهما نسخة المكتبة المحمّدية الهمدانية التي اتخذها أصلا للتحقيق وأثبت أرقام صفحاتها في الطّرة وأحال في كلّ الهوامش وكل الفهارس إلى هذه الأرقام الجانبيّة . وقد عرّفها بعلامة (هـ) . أما النسخة الثانية وقد عرفها بعلامة (ر) فهي التي أمدّه بها الدكتور رحمة اللّه ، وقد حرص المحقق على نقد هاتين النسختين مبرزا ما فيهما من خصائص إيجابية وأخرى سلبية . ولم يهمل المطبوع من المراجع فأحال إلى صفحاته مسبوقة بحرف (ط) وأدرجها كذلك في متن الكتاب كما لم يهمل مقتطفات من السبع الخامس حققها الأستاذ فرحات الدشراوي ومهد لها بمقدمة مفيدة تبيّن « ما لهذه الرواية الشيعية للأحداث من قيمة وذلك بإكمالها وتوضيحها وتنقيحها لرواية المصادر السّنية خاصة في تفاصيل ثورة أبي يزيد (6) ، وهي فقرات من أخبار القائم والمنصور ، ونظرا لاقتصارها - إذن - على قسم فقط من الكتاب ، فقد ألحق الأستاذ اليعلاوي الإحالة إليها بالطرّة ، مسبوقة برمز (د ش) ونبه إليها في المتن بنجمـة (*) .

هذا فيما يتعلق بالسبع الخامس .

أما السبع السادس فقد اعتمد فيه المحقّق على النسخة الوحيدة التي أمده بها الدكتور رحمة اللّه ونظرا لانفرادها فهو لم ير فائدة في تمييزها بحرف خاص . لكن قابلها أيضا بالمطبوع وأدرج اللإحالة إلى المطبوع في متن الكتاب ، تاركا الطرة لأرقام المخطوط المعتمد ، وقد ميّزها عن أرقام السبع الخامس بعلامة : 2/، متبوعة برقم الورقة لا الصفحة ، وقد حرص المحقق على أن يقدّم للقارىء نصا واضحا مفهوما فقابل لهذا الغرض رواية المؤلف

(5) ينتهي هذا السبع بوفاة المنصور بالله .

(6) انظر ص ص 10 - 11 من المقدمة .

برواية غيره ، ولاسيما ما ينقل منه مباشرة ككتب القاضي النعمان وديوان ابن هانىء وسيرة جودر والنقول كثيرة جدّا وربما طفت ـ كما قال المحقق ـ في السبع السادس على كلام المؤلف نفسه « وهذا من عيوب الكتاب وإن كان له من جهة أخرى فائدة غير منتظرة ، وهي أنه يساعدنا على تصحيح كثير من قراءاتنا في المجالس والمسايرات ، وقراءات غيرنا في سيرة الأستاذ جوذر مثلا . »

وقد نبهنا المحقق بكل تواضع إلى أنه استعصى عليه فهم جملة وتصويب سياق أشار على القارىء بذلك حتى يعمل رأيه معه .

أما فحوى الكتاب فيتضمّن سبعة فصول :

1**لفصل الأول** : وهو بعنوان « البشارات والإشارات بظهور المهدي باللّه » فيبتدىء بالحديث عن تنبّؤ الرسول (صلعم) بظهور المهدي ويختم بتنبّؤ الشعراء بالمهدي .

الفصل الثاني : « ظهور دعوة المهديّ باليمن والمغرب » وينتهي بهجرة جعفر بن منصور اليمن إلى إفريقية .

الفصل الثالث : « ظهور الدعوة بالمغرب » ويبتدىء بظهور الداعي أبي عبد اللّه وتعلّمه طرق الدعوة عن منصور اليمن وينتهي بدخول الداعي رقادة (رجب 296/25 مارس 909) والحديث عن المروزيّ أوّل قاض شيعيّ بالقيروان ومناظرة أبي العباس للفقهاء .

الفصل الرابع : خاص بخلافة المهديّ ، ابتداء بالحديث عن مولده وتربيته وانتهاء بوفاته (15 ربيع الأول 3/322 مارس 934) .

الفصل الخامس : « خاص بخلافة القائم بأمر اللّه » ويبتدىء بالحديث عن نسبه وعلوّ أخلاقه وطيبة نفسه وينتهي بوفاته(14 شوّال 334/19 ماي 946) .

الفصل السادس : « خلافة المنصور باللّه » ويبتدىء بالحديث عن كتمان وفاة القائم وتفويض أمر الدولة إلى جودر الأستاذ ويختم بوفاته (آخر شوّال 334/19 مارس 953) .

الفصل السابع : « خلافة المعز لدين اللّه ـ من بداية عهده إلى « رسالة بعث بها إلى حليم ابن شيبان يذكر فيها تصدّي الأسطول للرّوم ، ونُثني على جهاد الداعي بجزيرته » .

ويختم الكتاب بقسم خاص بخروج القائد جوهر إلى مصر سنة 358 هـ .

وتتمثل قيمة هذا الكتاب (7) ـ فيما يخص تاريخ المغرب ـ فيما ينقله المؤلف عن مصادر مفقودة « لا نستبعد أن تكون مصادر سنيّة أو على الأقل ـ كما يقول المحقّق ـ معتدلة في تشيعها إن كانت شيعيّة . وعرضه لثورة أبي يزيد ـ بفضل ما يمتاز به من تماسك وتسلسل ـ هو إلى حد الساعة أوفى رواية لهذه الفتنة العظمى التي كادت تقضي على الدولة الجديدة ، ويمتاز هذا العرض بوفرة التفاصيل بشأن محاصرة المهدية ، ومحاصرة المنصور للثائر بجبال المعاضيد بعد ملاحقة طويلة شاقّة ، ومما يستقطب اهتمام القارىء الدارس لهذا الكتاب ، المناظرة المؤثرة ـ وإن كانت مزينة مفتعلة ـ على حدّ تعبير المحقق ـ في بعض فقراتها ـ بين الثائر المغلوب والخليفة المنتصر ، كما يسترعي عنايته

---

(7) انظر المقدمة ص ص 17 وما بعدها .

التصدّع الذي أصاب صفوف كتامة ـ الأنصار الأولين السابقين ـ وكذلك ما يبديه كلّ إمام جديد من احتياط وتكتّم عند وفاة الإمام السابق له . وكل هذه التفاصيل على جانب من الطرافة والأهمية التاريخية الكبيرة .

وقد تعرض الأستاذ اليعلاوي إلى نقد الكتاب مبرزا ما يقدّمه لنا من فوائد كذكر المصادر التاريخية التي لم نسمع بها من قبل (8) فتقوى رغبتنا في العثور عليها والاستفادة منها (9) . كما تعرض لنقائصه مثل الإفراط في النقول والاضطراب في ذكر التواريخ إذْ تارةً يذكرها المؤلف خاطئة وطورًا يدقّقها بعناية كبيرة وتارة أخرى ينساها ، ومن هذه النقائص ما أشار إليه المحقق من طغيان اللهجة الخطابيةوالتعبير الملحمي المفتعل على المؤلف إذا ما ذكر انتصار للأئمة ، وإغراقه في السجع الركيك المصطنع .

وبخصوص نزعة المؤلف الشيعية فهي ظاهرة لا غبار عليها ، لا يتردّد صاحبها في إبرازها في عدّة مناسبات نذكر منها على سبيل المثال إشارته إلى خلفاء الفاطميين ووصفه إياهم بأئمة الهُدَى ، وإزراؤه بالعباسيين والحط من شأنهم عند ذكرهم إذ يقول في هذا السياق :

ولم نقصد ذكرهم (أي خلفاء بني العباس) فنستقصي أوائلهم وأواخرهم . . . وإنما قصدنا ما « ابتلاهم الله به ، ممّا يسّر وقضى ، وأتاح لأوليائه وبني نبيّه أئمة الهدى وشموس الحقّ الطالعة من المغارب الذين أخبت

(8) نفس المصدر ص 18 .

(9) مثل السيرة الكتامية لحيدرة بن محمد بن ابراهيم الكتامي ، « وكنز الأخيار في السير والأخبار » لإدريس آبن علي الحسنيّ ، و« سيرة جوهر » للحسن بن زولاق ، وتاريخ جهور بن علي الهمداني . .

اللّه بهم ذكر كل مُناصب ، فتضعضعت دولة بني العباس ، ولم يقم لهم فيها أساس (10) .

وفي حديثه عن أبي فراس الحمداني لا يفوته أن ينوّه به وبتشيعه ، بقوله :

«] أبو فراس الحمداني [فارس الحرب الصنديد وناظم الشعر المجيد وكان أبو فراس شيعيّا محبّا لآل النبيء من فاطمة الزهراء وأمير المؤمنين عليّ . كما تبرز هذه النزعة الشيعية للمؤلف في صلاته على النبيء وعلي في آن واحد كأن يقول (11) :

« . . . وصلى الله على محمّد نبيّه وعلى عليّ وصيّه وعشرتهما المكرمين المفضلين . . . »

وقد حرص المحقق ـ في مقابلة الروايات للحدث التاريخي ـ بين مصادر شيعية وأخرى سنّيّة مثلا ـ على وضع الخصمين وجها لوجه ولم يكتف بذلك بل تجاسر على إبداء الرأي فأنتقد غُلوّ هذا وتحامل ذاك ، وبذل جهدًا كبيرًا في التعريف بالأشخاص والأماكن ، معتمدًا على ما أمكن الحصول عليه من مراجع قديمة ومعاصرة . وقد نبه إلى ما لم يوفّق إلى ضبطه والتعريف به ، وكذلك الشأن بالنسبة إلى تخريج الحديث النبويّ ، والأبيات ، فقد « وفّق في البعض ووقف في البعض الآخر » .

وقد حرص المحقق كذلك على ضبط فهارس عديدة هامّة منها فهرس للقرآن حيث رتبت الآيات حسب الحروف الهجائية لأوائلها وفهرس للحديث ، وقد نبّه في الأثناء إلى المجهول منه ،وفهرس للقوافي وآخر لإعلام

(10) انظر ص 648 من الكتاب .

(11) انظر ص 345 من الكتاب .

الناس والمفاهيم والفئات وآخر للأماكن . ثم للكتب المذكورة في المتن ، علاوة على مراجع التحقيق وفهرس للخرائط .

ومهما يبحث الدارس عن هنة أو أخرى فلا يكاد يعثر ـ ما عدا الأخطاء المطبعية ـ إلا على النزر القليل الذي لا يحط في شيء من عمل التحقيق العلمي الدقيق الذي امتاز به الكتاب ، من ذلك مثلا في فهرس الأماكن ، إشارة إلى أن « لمطة » توجد بصفحة 343 ، إلا أنها لا توجد هناك ولربما وقع الخلط ـ عند الطبع ـ بينها وبين « بكة » . وهي الموجودة بتلك الصفحة .

وفي الجملة فهذا الكتاب يوفّر للدّارسين الباحثين آداة عمل نفيسة هي مرجع متكامل ومكمِّل لأمهات المصادر الهامّة على قلّتها والخاصة بتاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب وما امتازت به عهودهم من قلاقل وفتن وما لقيه دعاة الشيعة من محن في محاولة نشرهم للمذهب الجديد بربوع إفريقية .

الحبيب الشاوش

الفكر التربويّ عند ابن خلدون وآبن الأزرق

تحليل وتحقيق ، تأليف د. عبد الأمير شمس الدين

دار إقرأ للنشر والتوزيع ، بيروت 1984

تقديم : حسناء الطرابلسيّ بوزويتة

ظهر الكتاب في سلسلة « موسوعة التربية والتعليم الإسلامية » وتضمن 285 صفحة من القطع المتوسط في إخراج بديع جذاب . وهو من أحدث ما كتب عن ابن خلدون .

ينقسم هذا المؤلّف الى كتابين : الكتاب الأول وعنوانه : « ابن خلدون عالم ومفكر وفيلسوف وابن الأزرق متمثل [كذا !] لابن خلدون » وقد استغرق 113 صفحة وقسم بدوره الى ثلاثة أقسام ، خصص القسم الأول منها لابن خلدون واشتمل على خمسة فصول . درس الكاتب في الفصل الأول نشأة ابن خلدون وحياته ، وفي الفصل الثاني تكوينه الفكري وقيمته العلمية ودرس في الفصول الأخرى جوانب من تفكيره . وخصص القسم الثاني

« لفلسفة ابن خلدون التربوية » . ولئن فرعه الى أربعة فصول فانه لم يكتب فيه غير 38 صفحة . أما القسم الثالث فقد خصصه لابن الأزرق ولم يستغرق سوى 12 صفحة .

والكتاب الثاني يمتد من صفحة 119 الى 280 ويشتمل على نصوص مأخوذة من « المقدمة » ونصوص مأخوذة من كتاب « بدائع السلك في طبائع الملك » لأبي عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسي المتوفى سنة 896 هـ .

منذ أن اكتشف ابن خلدون المتوفى سنة 808 هـ وترجمت مقدمته الى اللغات الأوروبية وفتن المفكرون الغرب بما احتوت عليه من نظريات جليلة خاصة وقد تمخض عنها فكر رجل عاش في عهد جمود وانحطاط بالنسبة الى الحضارة العربية الإسلامية ، والتآليف والدراسات حوله وحول مقدمته لا تنفك تتهاطل حتى أصبحت لتعددها في حاجة الى التأليف والتبويب . (1)

وقد تنوعت التآليف وتعددت وتناولت ابن خلدون من زوايا مختلفة ونواحي متباينة . وها أن الدكتور عبد الأمير شمس الدين يطالعنا بكتاب ينظر فيه الى ابن خلدون من زاوية جديدة لم ينظر اليه منها أحد قبله إذ يقول : « فان أحدا لم يقدمه لنا كصاحب فكر تربوي ونظرية تربوية متكاملة » . (2) وينسب إليه نظرية جديدة سماها بالفلسفة التربوية عند ابن خلدون مع مقارنتها بما جاء به ابن الأزرق وهو من المفكرين القدماء القلة الذين اطلعوا على مقدمة ابن خلدون واستفادوا منها وتأثروا بها .

فالكتاب يبدو طريفا هاما خاصة وأن صاحبه يبرز في تقديمه الوجيز له أهمية هذا الجانب الذي أهمله الباحثون وتفطن اليه هو . فيقبل عليه القارىء

---

(1) وآخر ما صدر من ذلك كتاب الدكتور أحمد عبد السلام :
Ibn Khaldun et ses lecteurs, P.U.F. Paris, 1983.

(2) « الفكر التربوي . . . » ، ص . 12 .

وقد استهواه ـ زيادة على ذلك ـ ثوبه القشيب الأنيق ، مستبشرا منتظرا منه فوائد جمة .

إلا أن نظرة أولى الى الكتاب تفسح لخيبة الأمل طريقها الى نفسه . ذلك أن الكتاب رغم بهرجه الظاهر متجرد من كل صبغة علمية وقد تراكمت فيه الأخطاء أيما تراكم . يتجلى ذلك بداية من العنوان الذي وردت فيه عبارة « تحليل وتحقيق » . والمعروف أن لفظة تحقيق تهم المخطوطات . فتحقيق المخطوط هو تحويله من حيز المخطوط إلى حيز المطبوع مع ما يقتضيه ذلك من أعمال عديدة دقيقة . فلا نرى معنى لوجود هذه اللفظة في كتاب وسمه صاحبه بأنه تحقيق وليست له أي صلة بأي مخطوط ، فهل يعتبر صاحب الكتاب نقله لمجموعة كبيرة من النصوص من إحدى طبعات « المقدمة » العديدة أو من إحدى طبعتي « بدائع السلك » تحقيقا ؟ أم تراه فعل ذلك سعيا الى إحاطة الكتاب بمظهر خلاب ورغبة في إغراء القارىء ؟

ويتجلى خلل الكتاب أيضا في عدم التوازن بين أقسامه . فالموضوع الرئيسي فيه والذي منه استمد عنوانه وهو « فلسفة ابن خلدون التربوية » لم تخصص له سوى أربعين صفحة تقريبا في حين خصص ما يزيد على نصف الكتاب بكثير لنقل نصوص من « المقدمة » وبعض النصوص من « بدائع السلك » . فما هي جدوى نقل هذه النصوص و « المقدمة » موجودة متوفرة في طبعات عديدة وكذلك كتاب « بدائع السلك » ؟ ما جدوى ذلك في كتاب لم يؤلف ليكون مختصرا « للمقدمة » أو تبسيطا لها ؟ لا جدوى من وراء ذلك في نظرنا سوى ملء فراغ المؤلف وتضخيم حجم الكتاب اذ هو لا يفيد القارىء بشيء خاصة وأن النصوص فيه لم تكن محكمة الاختيار وأن الإحالات التي تحيل عليها في القسم النظري خاطئة كل الخطأ ثم أن هذه النصوص لم ترفق بأي شرح أو تعليق .

فاذا عدنا الى مضمون الكتاب تملكنا الاستغراب ، وتساءلنا عن الغاية التي رمى إليها الكاتب من الترجمة السريعة المخصصة لابن خلدون في بدايته والحال أن حياة ابن خلدون رويت قبله ودرست ومحصت فضلا عن أن صاحب « المقدمة » نفسه وفر على الباحثين عناء البحث والتنقيب إذ أنه عرف بنفسه ودون حياته الغنية بالأحداث المليئة بالتقلبات في كتابه « التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا » (3) وهو المصدر الذي اعتمده د . شمس الدين في تلخيصه هذا . ولكنه تلخيص أحرى به أن يسمى تشويها ! ذلك أن الأخطاء التاريخية لا تكاد تحصى ، وسوء فهم الأحداث والربط بينها وتأويلها بلغ درجة مهولة .

ونذكر من الأخطاء التاريخية على سبيل المثال لا الحصر قوله : « يختار ابن خلدون الأندلس في عام 774 هـ لما يربطه بأميرها أبي عبد الله الأحمر [بدل ابن الأحمر] من علاقة طيبة » (ص 16) . والحال أن سفرة ابن خلدون الأولى الى الأندلس كانت سنة 764 هـ كما ذكر هو ذلك في « التعريف » حيث قال : « ثم أصبحت من غد قادما على البلد [الأندلس] وذلك ثامن ربيع الأول عام أربعة وستين » (ص 87) . أما في سنة 774 هـ فقد ارتحل من بسكرة الى المغرب الأقصى بطلب من سلطانها ، ثم سافر الى الأندلس مرة ثانية سنة 776 هـ .

وقد لاحظنا الى جانب ذلك خلطا كبيرا وخطأ كثيرا في سرد الأحداث التي مر بها ابن خلدون وفي وصف تقلبه بين السلاطين والأمراء . فالدكتور شمس الدين يخلط بين الأسماء وينسب إلى عهد هذا ما وقع في عهد ذاك . نذكر من ذلك ما ورد صفحة 15 من خلط بين السلطان أبي عنان صاحب تلمسان وفاس والسلطان أبي سالم الذي استرجع ملكه على فاس بعد موت

(3) دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري . بيروت - القاهرة ، 1979 .

أبي عنان ، أو ما ورد ص 16 في قوله : « هذه المرة نجد السلطان [أبا سالم] يمانع في رحيله مخافة انضمامه إلى بلاط خصومه ومناوئيه في تلمسان . فيستعين ابن خلدون على السلطان بوزيره [مسعود بن رَحُو] ورافعا قصيدة مهنئة بعبد الفطر » . في حين أن قارىء « التعريف » يجد خلاف ذلك في الصفحات : 80 و81 و82 .

وتختلط الأحداث على المؤلف وتشتبك فلا يكاد يميز بينها وإذا به يذكر منها نبذا دون أي تمحيص أو تثبّت مثل ما ورد ص 15 .

ومن مظاهر سوء التلخيص ما جاء في ص 19 حيث يقول : « فما كان منه [ابن خلدون] الا أن استأذن السلطان [سلطان تونس] ليسمح له بأداء فريضة الحج . ونجده بدلا من أن يتجه الى مكة يتوجه الى الإسكندرية (1382 م) ومنها الى أسرته ولكنّ الأقدار حالت دون أن يلتقي بها ، حيث [كذا !] هبت عاصفة على المركب الذي كان ينقلها فيغرق المركب بمن فيه » . لا بد لمن يقصد بلاد الحجاز من تونس أن يمر بالاسكندرية ولا غرابة في أن تستهوي مصر عالما عربيا مسلما فيغتنم فرصة الحج ليقضي فترة بذلك البلد الذي سمع عنه الكثير والذي بادر سلطانه الى إكرامه واستبقائه عنده شأنه في ذلك شأن كل من اتصل بهم من الأمراء والملوك . ونلفت النظر الى قول الدكتور : « ومنها الى أسرته » والحال أن أسرة ابن خلدون بقيت بتونس ثم أرسل اليها من مصر يطلب منها الالتحاق به . وقد نجد عذرا للكاتب في هذا الخلط إذا علمنا أنه لخص في هذه الجمل القليلة 28 ص . من كتاب « التعريف » . بل لقد ذهب إلى أدهى من ذلك ، فلخص كتاب « التعريف » كله - ويشتمل على 430 ص . - في هذه الصفحات التسع التي خصصها في كتابه لحياة ابن خلدون ! ناهيك أنه لا يكلف نفسه عناء فهم الأحداث وتتبع خيط تسلسلها . فيخلط حتى بين أسماء الأعلام ويخطىء في نقلها مثل قوله :

« وتقع الفتنة وثمة الحرب بين سلطان بجاية ابن الأحمر وعمه أبي العباس سلطان قسنطينة » (ص 17) . والصواب هو أن ابن الأحمر سلطان غرناطة أما سلطان بجاية اذاك فهو أبو عبد الله . ويتكرر هذا الخطأ مرتين في الفقرة ذاتها . ومن ذلك قوله : « من قبل جنود السلطان عبد الوزير (صاحب المغرب الأقصى) » ص . 18 . والصواب هو : السلطان عبد العزيز . وقد ذكر ابن خلدون اسمه مرات عديدة في صفحتي ؛ 142 و143 ، أو قوله : « مسكرة » (في ص . 18 وفي مواطن عديدة) والصواب : بسكرة . وقد ورد ذكرها مرات عديدة في « التعريف » . ومنها ص . 146 و ص . 149 .

والى جانب هذه الحصيلة المهولة من الأخطاء نجد الكاتب يدس أثناء تلخيصه لحياة ابن خلدون وما فيها من أحداث ، تعاليق لا تخلو من تجنّ على الرجل وتشويه لشخصه ونواياه كالذي في قوله : « وما يلبث أن يخرج من السجن حتى يجدّ في البحث من جديد عن المراكز في الدواوين وبلاط الحكام » . (ص . 15) . وقد ثبت وتأكد أن الملوك والأمراء هم الذين كانوا يلاحقون ابن خلدون برسلهم ويتنافسون في تقريبه اليهم . ومن ذلك تعليقه

على موقف ابن خلدون عند رفضه دعوة أميرقشتالة الإسباني الى الإقامة عنده ، وقد أقبل عليه سفيرا من قبل أبي عبد الله بن الأحمر . ولو قبل ابن خلدون تلك الدعوة لعد ذلك خيانة ولكان وصمة عار يسجلها عليه التاريخ ، إلا أن صاحب الكتاب يبدو على غير هذا إذ يقول : « لعل ذلك دون ما كان يستهوي ابن خلدون وليس ما يحقق له الطموحات التي كان يرنو اليها أو المراكز التي تشبع نهمه للرئاسة . . . » وكأن ابن خلدون رجل تجرد من كل المبادىء والقيم وأصبح عبدا للمال والمناصب ! ثم يزيد المؤلف قائلا : « . . . بالرغم من الحفاوة والمغريات التي قدمها له أمير قشتالة نجده يصر على الذهاب الى ابن الأحمر . ! ! » (ص . 16) فهل كان يريد منه أن يخون

الملك الأندلسي العربي المسلم ويلجأ الى ملك أسباني هو عدو المسلمين ومغتصب أرضهم ؟

وأخطاء المؤلف في الفصل الثاني من هذا القسم الأول أكبر . فقد جعل للفصل العنوان التالي : « تكوينه الفكري وقيمته العلمية » . وعالج فيه على حد قوله : « الأثر العلمي والفكري الذي تركه هذا العالم الفذ في الأمم والشعوب بما خلفه من آثار وما تركه من آراء ونظريات » . (ص . 23) ، ولكن هذه المعالجة تنحصر في استعراض مؤلفات ابن خلدون وخاصة منها « المقدمة » . وكأن الكاتب أراد أن يبرز أهمية هذا المؤلف بين بقية المؤلفات فعمد الى نسخ فهرس أبواب « المقدمة » . وليته ما فعل ! فقد أتى هذا النسخ مليئا بالأخطاء المطبعية والخلط بين العناوين ، فالدكتور ينقل هذه العناوين دون فهم لها . يقول ص . 24 : « يقسم ابن خلدون المقدمة الى ست [هكذا !] أبواب ، الباب الأول : صيغة العمران في الخليفة [هكذا !] : وتشتمل على ست مقدمات هي : الأولى : في العمران البشري على الجملة ، الثانية : في قسط العمران من الأرض . . . »

ولا شك أن القارىء يتبين أن ما جعله الكاتب عنوانا للباب الأول هو في الحقيقة عنوان الكتاب الأول الذي هو « المقدمة » ذاتها ! وأن ما جعله عنوانا للمقدمة الأولى هو عنوان لباب كامل هو الباب الأول ! أما المقدمة الأولى : « في أن الاجتماع الإنساني ضروري » فقد خذفها ! فكيف يسمح لنفسه بمثل هذا الخطأ في حق كتاب طبقت شهرته الآفاق شرقا وغربا وانكب عليه النقاد والمفكرون تحقيقا وتوضيحا وتحليلا ونقدا منذ ما يزيد على القرنين ؟ ! بل هل يعقل بعد كل هذا ، أن ننتظر من هذا العمل فائدة ترجى ؟ ! إن هذا الخطأ كاف وحده ليعطينا فكرة واضحة عن هذا العمل . »

بعد ذلك يجعل المؤلف داخل هذا الفصل قسماً أول ـ ليس له ثان ـ : « في التاريخ والاجتماع » ، استعرض فيه آراء ابن خلدون ونظرياته في علمي التاريخ والاجتماع مؤيدة بمقتطفات طويلة من « المقدمة » . وما هذا الاستعراض سوى تلخيص سريع لبعض نظريات « المقدمة » .

أما بقية فصول هذا القسم الأول فهي تلخيص لجملة من فصول الباب السادس من « المقدمة » (4) .

فالفصل الثالث : « ابن خلدون والفلسفة » لخص فيه الفصول 11 و12 و13 و14 و15 و16 وكذلك الفصل 31 : « في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها » .

والفصل الرابع : « ابن خلدون والتصوف » لخص فيه الفصل 17 : « في علم التصوف » .

والفصل الخامس والأخير لخص فيه فصلين هما الفصل الرابع : « في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد » والفصل 19 : « في العلوم العقلية وأصنافها » .

نأتي الآن الى القسم الثاني من الكتاب وعنوانه : « فلسفة ابن خلدون التربوية » وهو القسم الذي منه استمد الكتاب عنوانه . وقد أشرنا الى أنه كان من المنتظر أن يكون هذا القسم أهم أقسام الكتاب حجماً وقيمة . ولكنه لم يأخذ منه سوى أربعين صفحة من حيث الحجم . أما من حيث المحتوى والقيمة فقد سار فيه صاحبه على طريقته المعهودة في هذا الكتاب ، أي التلخيص السطحي السريع والاقتباس المطول . لذلك فان الناظر في هذا

(4) ط ، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ، 1967 .

القسم يجده سردا لأقوال ابن خلدون وحوصلة لمجموعة من النظريات الواردة في عدة فصول من البابين الخامس والسادس . ولنعطي القارىء فكرة واضحة عن ذلك نكتفي بالوقوف على محتوى الفصل الأول : « ابن خلدون والتربية والتعليم » .

بدأ المؤلف هذا الفصل بمقدمة استمدها من الفصل الأول من الباب الخامس من « المقدمة » بين فيها أهمية المعاش والكسب بالنسبة الى الإنسان وأنواع الصنائع ومنزلتها من العمران البشري . ثم انتقل بعد ذلك مباشرة الى الحديث عن « موقع العلم والتعلم من العمران البشري » ولكنه سرعان ما ترك هذا الموضوع وعاد الى الحديث عن الصنائع من جديد دون أن يبرز العلاقة القائمة بين الموضوعين في تفكير ابن خلدون . وعاد مرة أخرى الى « العلم والتعليم » محاولا ابراز دورهما في العمران البشري كما تصوره ابن خلدون، معللا طريقة ابن خلدون في تقسيم العلوم الى شرعية وعقلية ، محاولا أن يستخلص من كل ذلك نظرية خلدونية حول العلم والتعليم ومنزلتهما من العمران البشري . ولكن الحصيلة كانت على قدر الجهد . أي إن الكاتب وإن حاول في أحيان قليلة بذل بعض الجهد لاستخلاص فكرة أو استنتاج نظرية ، فانه سرعان ما كان يترك كل ذلك للسرد البسيط والتلخيص السريع . فجاءت كل فصول هذا الكتاب تلخيصا مختلا في كثير من جوانبه ونقلا غير أمين ، إذ كثيرا ما يعمد الى التغيير والتبديل والخطأ في ما ينقله من أقوال .

وعلى هذا النسق جاءت بقية فصول هذا القسم فكانت تلخيصا بحتا لعدد من فصول الباب السادس من « المقدمة » .

فالفصل الثاني « في آداب وشروط المعلم والمتعلم » (ص . 77) مثلا ، كان تلخيصا أو بالأحرى تحليقا على مجموعة من الفصول هي خاصة :

- « في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع » (الفصل الثاني) ص . 777) .

- « في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته الفكر الإنساني » (الفصل 38 ص . 1036) .

- « في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم » (الفصل 41 ص . 1044) .

وكذلك بالنسبة الى الفصلين الباقيين .

بقي القسم الخاص بابن الأزرق .

لم يكن نصيب ابن الأزرق من الكتاب سوى 12 صفحة ! هذا مع العلم أن عنوان المؤلّف هو : « الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق » ! فكان من الطبيعي أن ينال ابن الأزرق حظا أوفر من هذا خاصة وأن الكاتب يبالغ في التنويه به وبكتابه .

على أننا نترك مسألة التنويه هذه لنعود اليها بعد حين . ونبادر بابراز خطأ منهجي فادح وهو أن المؤلف تحدث عن ابن الأزرق وعن كتابه دون أن يحمّل نفسه عناء الرجوع الى هذا الكتاب ! فقد ذكر بالحرف الواحد أن ما أورده عن ابن الأزرق « مأخوذ من محاضرات للدكتور علي زيعور في قطاع التربية » (5) (ص . 104) . ومما يؤكد لدينا هذا الرأي هو أنه ، فيما كتب عن ابن الأزرق ، لم يزد على نقل آراء علي زيعور المذكور ، وعلي سامي النشار محقق كتاب « بدائع السلك في طبائع الملك » (6) . ومن هذه الآراء قول

---

(5) قال المؤلف أنها محاضرات على الناسخة . الجامعة اللبنانية ، كلية التربية .

(6) طبعة بغداد ، 1977 .

يؤيده الكاتب : « أن ابن الأزرق كانت لديه مخطوطة « للمقدمة » أكمل من النسخ الموجودة حاليا » (ص . 103) وهذا رأي ضال لا نصيب له من الصِّحّة ! فقد تتبعنا كتاب ابن الأزرق فقرة فقرة وسطرا سطرا فلم نجد فيها هو مأخوذ عن ابن خلدون منه كلمة لم ترد في « المقدمة » . ولعل الذي أوقعهم في هذا الضلال هو أن ابن الأزرق لم يأخذ عن ابن خلدون فحسب بل اقتبس من كتب عديدة .

أما عن تنويهه المفرط بـ« بدائع السلك » فيقول : « ان بعضهم - ويقصد مصدريه الوحيدين في هذا البحث أعني علي سامي النشار وعلي زيعور - يضعه في مصاف مقدمة ابن خلدون التاريخية كما أن هناك من اعتبره « أعظم كتاب في الاجتماع والسياسة لدى المسلمين » (7) ويفضلونه على ابن خلدون في نواح كثيرة (ص . 103) . ومن مظاهر عدم التحري أن الكاتب ينقل مثل هذه الادعاءات الجسيمة دون أن يكبد نفسه عناء التثبت من صحتها ! بل أنه لا يرى حرجا في أن يقول بعد ذلك مباشرة : « وأنّ في استعراضنا لرسالته : « بدائع المسالك » [كذا] ! نجد التشابه إن لم نقل الاقتباس عن « المقدمة » لابن خلدون » (ص . 103) . فبعد أن يرفع كتاب « بدائع السلك » الى أعلى المراتب إذا به يعود فيعترف بأنه مجرد اقتباس عن « المقدمة » !

أما تحليله للفكر التربوي عند ابن الأزرق فهو تلخيص مدرسي بسيط للفصل الرابع من الجزء الثاني من كتاب « بدائع السلك في طبائع الملك » وعنوانه « في اكتساب العلوم » . (8)

---

(7) علي سامي النشار ، « ابن الأزرق » ، ج . 1 ، بغداد ، 1977 ، المقدمة ، ص . 50 .

(8) « بدائع السلك في طبائع الملك » . ج . 2 ، ط . الدار العربية للكتاب ، د . ت . ، ص . 813 .

بقي علينا أن نتعرض الى نقطة أخيرة في هذا التقديم النقدي ، نقطة لها أهمية بالغة في تقييم هذا المؤلف وتتصل بلغة الكتاب . فهي لغة بعيدة كل البعد عن الاستقامة . فقد تراكمت الأخطاء وتنوعت . فمن الأخطاء اللغوية المتنوعة الى التراكيب المختلة أو البتراء الى الأخطاء المطبعية . وسنذكر منها نماذج على سبيل المثال لا الحصر .

1) أخطاء في التركيب :

- « لم يمض عليه عام كامل في هذه الحال حيث تحقق له بعضا مما كان يستهويه الا وتقع الفتنة . . . » (ص . 17)

« - انطلاقا من تقسيم العلوم عند ابن خلدون والتي يصنفها الى صنفين : الأول . . . الثاني . . . » ويتوقف قبل اتمام الجملة ويمر الى جملة أخرى . (7 . 35)

- تركيب آخر أبتر في مستهل الفصل الثاني من القسم الأول : « وإن كان غرضنا المباشر في الفصل السابق لم يتعد الوقوف على سيرة حياة هذا النابغة مستجلين تكوينه الفكري والاجتماعي من خلال ما ذكره هو نفسه عن (حياته ورحلته شرقا وغربا [كذا !] . في نفس الوقت . . . » (ص . 23)

« - لا تكتمل الملكة كونها عملية وفكرية (جسمانية محسوسة) الا بالمباشرة والممارسة كونها أوعب لها وأكمل » . (ص . 90)

« - وهكذا يكون ابن خلدون كعالم اجتماعي بالإضافة كمؤرخ قد دعا . . . » (ص . 33)

« - وعن أهمية المعلم ودوره في اكتساب المهارة وتربية الملكة لقد أعطته التربية الحديثة القيمة العظمى بكل المراحل التي تستلزمها عملية التعلّم » . (ص . 91)

2) أخطاء لغوية :

استهل الكتاب بخطإ نحوي ورد في عنوان الكتاب الأول :

- « ابن خلدون : عالم ومفكر وفيلسوف وابن الأزرق : متمثل لابن خلدون » .

- « وكشأنه في كل مرة يشعر بها بالجفاء من سلطان أو أمير . . . » (ص . 16)

- « وكعادته كانت الأحداث وتقلباتها دوما له في المرصاد » (ص . 71)

- « قطاعات الفكر الشتى » . (ص . 26)

- « لُبْنة بدل لَبِنة » (ص . 61)

- « فالمعاش والبحث . . . هي . . . » (ص . 61)

- « حسب قوانين وقواعد تهيؤها لها . . . » (ص . 30)

- « فان له أغراض أيضا وفوائد . . . » (ص . 30)

- « بدأ يظهر هذا العلم ابتداء من . . . » (ص . 33)

وأن القائمة لتطول وتطول جدا لو أردنا أن نحصي كل ما ورد في هذا التأليف من أخطاء ! هذا بصرف النظر عن الأخطاء المطبعية وتحريف الأسماء والعناوين وكأن الكاتب لا يعرف للحرف أو الكلمة أية قيمة .

هكذا يتجلى لنا هذا المـؤَلَّف خلوا من كل جديد ، مجردا من كل قيمة علمية ومن كل موضوعية . فبعد أن ادعى صاحبه أنه سيدرس فيه ناحية من نواحي تفكير ابن خلدون بطريقة طريفة لم يتفطن اليها أحد قبله فيكشف النقاب عن نظريات جديدة هامة انقل عمله تلخيصا رديئا في لغة ضعيفة

لجملة من فصول « المقدمة » وبعض الفقرات من « بدائع السلك » لا يفيد القارىء في شيء إذ أن صاحبه كثيرا ما عمد الى تشويه شخصية ابن خلدون والطعن في مبادئه ومقاصده والى تشويه آرائه لعجزه في أكثر الأحيان عن فهمها فهما صحيحا .

وانه لمن المؤسف أن يأتي مثل هذا الباحث فتسول له نفسه أن يتطاول على علامة فذ من طينة ابن خلدون ويكتب عنه مثل هذا التأليف الذي ما حق له أن ينشر أو أن يقع بين أيدي قراء العربية .

حسناء الطرابلسي بوزويتة

بِشْر بن أبي كُبار البلوي

نموذج من النثر الفنيّ المبكّر في اليمن

للدكتورة وداد القاضي ،
دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1985
تقديم : **صالح بن رمضان**

أسهم في إنشاء النثر العربي وتطوير أغراضه وأساليبه أعلام لم تحفل بهم أقلام النقاد ، بل ظلّت آثارهم الأدبية مغمورة في كتب الأدب المخطوط منها والمطبوع .

وتهتمّ الدكتورة وداد القاضي ، في هذا الكتاب الذي نقدّم ، بعلم من هؤلاء الأعلام ، عاش في القرن الثاني ، وكتب مجموعة من الرسائل الأدبية ، وهو بشر بن أبي كُبار البلوي .

والباحثة تذكر في مقدّمة الكتاب أنّها تهتمّ بهذا العلم المغمور لأنّ له انتاجًا أدبيا رفيعا لم يتنبّه اليه الدارسون ، تقول : « ولقد قرأت تلك الرسائل فوجدتها ترقى إلى أرفع المستويات الفنية ، فحاولت أنْ أستقصي ما إذا كان أحد الدارسين قد تنبّه إليها فما عثرت على شيء ولا وجدت أحدًا قد ذكر البلوي هذا قطّ » ص 7 .

والكتاب يقع في إحدى وعشرين ومائتيْ صفحة ، جمعت فيه المؤلفة بين الدراسة والتحقيق ، وقسّمته إلى ثلاثة فصول ، وملحق .

يأتي الفصل الأول (ص ص 9 ـ 61) تحت عنوان : « اليمن زمن البلوي » . وقد درست المؤلفة من خلاله الوضع السياسي باليمن في القرن الثاني للهجرة ، وحدّدت خصائص التنظيم الإداري بهذا الإقليم . ثم حلّلت في أبواب ثلاثة معالم الحياة الفكرية والأدبية به ، وهي : الحديثُ والشعر والكتابة .

أما الفصل الثاني (ص ص 63 ـ 85) فعنوانه : « سيرة البلوي وشخصيته » . وهو يتضمّن تعريفًا بالكاتب وتحليلا لآرائه في السياسة . وتشير الدكتورة في التعريف بهذا الكاتب إلى أنّ كتب الأدب والتراجم قد أهملت ذكره باستثناء مصدرَيْن اثنين هما : « صفة جزيرة العرب » للهَمْدَاني (1) و« الفهرست لابن النديم (2) .

أمّا الهَمْدَاني فقد عدّه من أبلغ الكتاب بصنعاء إذ يقول : « وكان بشر ابن أبي كُبار البلوي من أبلغ الناس ، وكانت بلاغته تُتهادى في البلاد » (3) .

وأمّا ابن النديم فقد ذكره ضمن أسماء البلغاء مُحَرَّفًا إلى « بشر بن أبي بشارة » في نسخة ، وبشر بن أبي سارة في نسخة أخرى .

وترجحّ الباحثة أنْ تكون ولادته في العقد الثالث من القرن الثاني ، وأنْ تكون وفاته بعد سنة 202 هـ . وهي تستندُ في هذا التحديد إلى قرائن تاريخية استنتجتها من نصوص الرسائل . .

---

(1) حقّق هذا الكتاب محمّد بن علي الأكوع الحوالي ، دار اليمامة ، الرياض ، 1974 ، وقد تحدّث الهمذاني عن البلوي وأورد رسائله في عشر صفحات : ص ص 87 ـ 96 .

(2) ص 126 ، ط مكتبة الخيّاط ، بيروت ، د ـ ت .

(3) الهمذاني ، صفة جزيرة العرب ، ص 87 ، 88 .

أما مراحل حياته فهي ـ في رأي المؤلفة ـ ثلاثٌ :

1) مرحلة النفور من خدمة الدولة : وهي مرحلة الشباب المبكّر ، انكبّ فيها البلوي على العلم والتفقه في أمور الدين .

2) مرحلة الاتصال بالدولة وخدمتها : وقد نال فيها هذا الرجل منصبا إداريا في اليمن ، فاشتغل في ديوان الخراج أو الزكاة . وفي هذه المرحلة نشأت بينه وبين يحي بن خالد البرمكي علاقة متينة نجد صداها في رسائله .

3) مرحلة العزل عن المنصب الإداري : وترجّح المؤلفة أن يكون البلوي قد فَقَدَ منصبه سنة 162 هـ أو قبلها بقليل ، ولكنّه ظلّ عينًا للسلطة المركزية ببغداد يُطلعها على أخبار اليمن وأحوال عمّاله وأهله .

ثمّ تحدّد الباحثة ملامح تفكير البلوي في شؤون السياسة والدين . وتتعلق آراؤه بسياسة الولاة وسلوك بطاناتهم ، فهو ينقدهم مُبرزا عيوبهم الأخلاقية وانحرافاتهم السياسيّة ، ويجيزُ الثورة عليهم ويذكّر الوالي بواجباته ، وما ينبغي أنْ يتّصف به من إيمان قوي وعدل وحزم .

أمّا رأيُه في الخلافة فهو يُحدّده من منطلقه السنّي إذ يناهض كلّ الثورات التي شبّت في بلاد الإسلام ، سواء نشبت في العهد الأموي أو العهد العباسي . ويبدو متمسّكا بشرعية الخلافة المطلقة .

وتقدّم المؤلفة في خاتمة هذا الفصل تلخيصا لمحتوى رسائل البلوي . فهي كلّها ، باستثناء رسالة واحدة مدحية ، في النقد الأخلاقي والسياسي ، كتَبَها صاحبها في ذمّ ولاة اليمن وبطاناتهم ، وشهّر فيها ببعض رجال السياسة المعاصرين له .

وتضع الباحثة الفصل الثالث (ص ص 87 ـ 148) تحت عنوان « رسائل البلوي من التوثيق الى الفنّ » . وهو يتألّف من قسمين :

أمّا القسم الأوّل (ص ص 87 ـ 97) فهو بحث توثيقي سعت من خلاله المؤلفة الى ضبط الرسائل التي ألّفها البلوي ، عددًا ومحتوى . وقد اعتمدت في جمعها مصدرين اثنين هما : « صفة جزيرة العرب » للهمداني « والمنظوم والمنثور » لأحمد بن أبي طاهر طيفور (4) ، وهذا الكتاب لا يزال مخطوطًا (5) .

أمّا الهمداني صاحب المصدر الأول فهو يورد إحدى عشرة رسالة ، وينسبها كلّها الى البلوي . وأما طيفور صاحب المصدر الثاني فإنّه يورد اثنتيْ عشرة رسالة ، لا نجد منها في « صفة جزيرة العرب » سوى ستٍّ ، وهو ينسبها كلّها إلى شخص آخر اسمه مُطرف بن أبي مُطرف الليثي .

فمجموع الرسائل في المصدرين سبع عشرة رسالة :

- ستّ رسائل أوردها الهمداني وطيفور واختلفا في اسم صاحبها ، فالأول نسبها الى البلوي ، والثاني عدّها من تأليف الليثي .

- خمس رسائل أوردها الهمداني ونسبها الى البلوي .

- ستّ رسائل أوردها طيفور ونسبها الى الليثي .

غير ان الدكتورة وداد القاضي تجزم بأنّ الرسائل كلّها من تأليف البلوي . وأنّ طيفورَ ينسب بعضها الى الليثي على وجه الخطأ .

(4) أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر طيفور ، مَرْوزي الأصل ، شاعر ورواية ، ولد ببغداد سنة 204 هـ . وتوفي بها سنة 280 هـ راجع ترجمته في معجم الأدباء لياقوت ، ج 3 ، ص ص 87 ـ 98 ، دار المستشرق ، بيروت .

(5) يوجد هذا المخطوط بدار الكتب المصرية ، ولم تذكر المؤلفة رقمه .

وتدعّم رأيها بعددٍ كبير من الحجج ، يتعلّق بعضها بالرسائل الإحدى عشرة (6) (الرسائل التي نجدها في المصدرين تضاف اليها الرسائل التي انفرد بإيرادها الهمداني) . ونسوق هذه الحجج في ثلاثة محاور :

1) المرسل : تشير المؤلفة إلى أنّ المرسل في نصّ طيفور (مطرف بن أبي مطرف الليثي) شخص مجهول ، لم تذكره المصادر باستثناء الفهرست حيث يذكره ابن النديم ضمن أسماء البلغاء (7) .

2) الإطار الذي وردت فيه الرسائل : تذكر المؤلفة أنّ طيفورَيورد الرسائل في سياقات غامضة ، فهو يصدّر الرسالة الأولى بقوله : « وكتب الى مطرف بن أبي مطرف الليثي رجلٌ من إخوانه يسأله عن عبد الله بن مصعب الزبيري (8) ، فكتب إليه » ، ويصدّر الرسالة الثانية بقوله : « وكتب الى ذلك الرجل يصف له عبد الله بن مصعب : » ، ويصدّر سائر الرسائل بعبارة : « وكتب اليه » أو « وكتب أيضا » . وهو لا يعرف بالمرسل ، ولا يذكر اسم المرسل اليه ، ولا يقدّم ظروف تأليف الرسالة .

أما الهمداني فانه يضع نصّه في اطار دقيق إذ يعرف بكاتب الرسائل ، ويذكر اسم المرسل اليه ، ويقدّم مناسبة تأليف الرسالة تقديما دقيقا .

---

(6) أرقام هذه الرسائل في الملحق ـ وهو قسم التحقيق ـ 1 ، 3 ، 4 ، 5 ، 8 ، 9 ، 10 ، 11 ، 12 ، 13 ، 17 .

(7) ابن النديم ، الفهرست ، ص 126 .

(8) عبد الله بن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير بن العوام ، ولد بالمدينة سنة 111 هـ ، واتصل بالمهدي العباسي وصحبه ، وولاه الرشيد على المدينة واليمن ، ومات بالرّقة وهو في صحبة الرشيد سنة 184 هـ ، راجع أخباره في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، ج 10 ، ص 173 ، ط ، دار الكتاب العربي ، بيروت د ـ ت .

3) المرسل اليه : إنّ هذه الرسائل ـ حسب سياق طيفور ـ موجّهة كلّها إلى شخص واحدٍ سأل الكاتبَ عن عبد الله بن الزبير، وهي ـ حسب سياق الهمداني ـ موجّهة الى سبعة أشخاص هم : إبراهيم الحجبي (9) ويزيد بن منصور (10) والإمام الشافعي (11) وبشار بن رضابة (12) وعلى بن سليمان (13) ويحي بن خالد البرمكي (14) وشخص آخر لم يُذكَر اسمُه (15) .

وتستنتج الباحثة أنّ سياق الهمداني معقول لأنّه « ينطلق من بيئة يمنية ، واضحة المعالم ، مقبولة التفاصيل ، معقولة التّتالي التاريخي » ص 90 .

وترى في سياق طيفور خللاً أساسيا لأنه « قائم على فراغ إذا أخرجنا منه شخصية عبد الله بن مصعب » ص90 .

(9) إبراهيم بن عبيد الله الحجبي ، أحد ولاة اليمن ، ولاّه الرشيد سنة 182 هـ ، ثم عزله سنة 183 هـ راجع جمهرة أنساب العرب لابن حزم ، ص 128 ، ط دار المعارف ، مصر 1962 .

(10) هو خال المهدي العباسي ، ولي البصرة للمنصور سنة 152 هـ ، ثم اليمن سنة 154 هـ ، وأقام به باقي خلافة المنصور وسنة من خلافة المهدي ، وعُزل سنة 159 هـ ، ثم ولاّه المهدي الكوفة سنة 161 هـ ، ومات بالبصرة سنة 165 هـ . راجع ترجمته في الأعلام للزركلي .

(11) محمد بن إدريس الشافعي القرشي ، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ، ولد سنة 150 هـ وتوفي سنة 204 هـ . راجع ترجمته في وفيات الأعيان لاين خلكان ج 4 ، ص 164 ، ط دار صادر ، بيروت 1970 .

(12) لم نعثر على تعريف بهذا الشخص ، ويبدو من الرسالتين اللتين وجّههما إليه البلوي أنه عاش باليمن في زمن الكاتب . وقد عاب عليه في الرسالتين انصرافه عن العلم والدّين وشغفه بمعن بن زائدة والي اليمن للمنصور (140 ـ 149) ، راجع الرسالتين 1 و 2 ، بترقيم الملحق .

(13) على بن سليمان بن عبد الله بن العبّاس الهاشميّ . أمير من الولاة. ولاّه المهديّ على اليمن سنة 162 هـ . وولاّه موسى الهادي على مصر سنة 169 هـ . وعزله الرشيد سنة 171 هـ ومات سنة 178 هـ ، راجع أخباره في النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ، ج 2 ، ص 61 ، نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية ، د ـ ت .

(14) هو كاتب المهدي ووزير الرشيد . ولد سنة 120 هـ ، ومات سجينا بالرقة سنة 190 هـ . انظر ترجمته في وفيات الأعيان 219/6 .

(15) انظر أسفله ، الهامش 23 .

ويتعلّق الجانب الثاني من الحجج بالرسائل الستّ (16) التي وردت في « المنظوم والمنثور » ، ولم ترد في « صفة جزيرة العرب » . وتتفرّغ هذه الحجج إلى فرعين . أحدهما يُستقى من الشكل والآخر يُستنتج من المضمون .

1) الشكل : تلاحظ الباحثة أنّ هذه الرسائل تُشبه في أسلوبها رسائل البلوي الأخرى ، وذلك من جهة « اختلاس القرآن » (17) بصورة خاصة ، وتستنتج أنها هي أيضا من تأليفه .

2) المضمون : تتناول الرسائل الستّ رسالةً رسالةً ، وتقارن بينها وبين الرسائل الأخرى ، وتبحث عن ملامح المخاطب من خلال « النعوت الواردة في هذه الرسائل » ص 94 ، ويُفضي بها البحث إلى ضبط أسماء المرسل إليهم على النحو التالي :

- رسالة (18) كُتبت الى بشّار بن رضابة .

- ثلاثُ رسائل (19) كُتبتُ الى حمّاد البربري (20) .

- رسالتان (21) وُجّهتا إلى شخص سأل عن عبد الله بن مصعب .

ونُشير في هذا السياق إلى أنّ الباحثة تجد في الرسالتين صورةً للمخاطَب تتّفق وصورة عبد الله بن مصعب في كتب التراجم .

---

(16) أرقامها في الملحق : 2 ، 6 ، 7 ، 14 ، 15 ، 16 .

(17) يتردّد استعمال هذه العبارة في الكتاب ، وهي تعني تضمين الآيات القرآنية أو اقتباسها بما يتناسب وسياق النص الأدبي ، انظر أسفله تحليل رسائل البلوي من الناحية الفنية .

(18) رقم 2 بحسب ترقيم الملحق .

(19) أرقامها : 14 ، 15 ، 16 بحسب ترقيم الملحق .

(20) هو أحد ولاة اليمن . كان عبدًا للرشيد ، فأعتقه في أوّل خلافته ، وولّاه اليمن سنة 184 هـ ، انظر أخباره مثلا في تاريخ اليعقوبي ، ج 2 ، ص 412 . دار صادر ، بيروت 1960 .

(21) رقم 6 و 7 بترقيم الملحق .

ثم تُحاول أنْ تحدّد اسم الشخص الذي وجّه اليه البلوي رسالة (22) ، ولم يذكره الهمداني ، فتستنتج من دراستها لها أنّ صورة المخاطَب فيها تنطبق على سيرة ابراهيم بن موسى الجزّار (23) ، وتذهب إلى أنّ هذه الرسالة موجّهة إليه .

ثم تضبط في خاتمة القسم الأوّل من هذا الفصل أسماءَ المرسل اليهم وعددَ الرسائل التي كتبها اليهم البلوي . ص 97 .

أما القسم الثاني من هذا الفصل (ص ص 97 ـ 148) ففيه تحليل لرسائلِ البلوي من الناحية الفنيّة . ويتعلّق هذا التحليل ، في مرحلة أولى ، بشكل الرسائل العام . فالباحثة تذكر أنها رسائل قصيرة ، يتراوح حجمها بين خمسة أسطر وأربعين سطرا . وهي تعزو قصرَ هذه الرسائل الى تأثّر الكاتب بأسلوب القرآن في آياته المكية ، فالرسالة تقوم على الازدواج والعبارة الموجزة وتضمين الآيات القرآنية « اختلاس القرآن » .

وتعتبر المؤلفة « اختلاس القرآن » أداة فنية أساسية في صياغة الرسالة ، فتخصّه بدراسة مطوّلة (ص ص ـ 99 ـ 109) تحلّل من خلالها وجوه استخدام النص القرآني في هذه الرسائل ، وتذكر منها خمسةً هي :

1) تضمين الآية بنصّها كما وردت في القرآن ، وهي طريقة يعمد اليها الكاتب حين يُحسّ بأن النص القرآني يعبّر بأحسن الطرق عمّا يريد أنْ يقول ،

---

(22) رقم 17 بترقيم الملحق .

(23) إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق .

لما ثار أبو السرّايا (السرّي) بن منصور الشّيباني المعروف بالأصفر ، بالكوفة سنة 199 هـ ، وأخذ يدعو الى محمد بن ابراهيم العلوي المعروف بابن طباطبا أرسل ابراهيم هذا الى اليمن ، فدخلها سنة 200 هـ . وسفك فيها الدماء فسميّ الجزار ، وصالحه المأمون سنة 202 هـ راجع أخباره من تاريخ الطبري ، ج 232/10 ، ط ، دار القاموس الحديث ، بيروت د . ت .

فقد شبّه مثلا بشار بن رضابة بالذي استهوته الشياطين على الأرض حيران (24) .

2) تحوير الآية بما يتلاءم وتدفّق النص الأدبي . يقول البلوي في ذمّ عبد الله بن مصعب . « إنّ رجاءَ ما في يده لا يكون إلاّ بعد اليأس من رَوْح اللّه » (25) .

3) التصرّف في ترتيب الآيات بما يوافق تسلسل الأفكار في الرسالة . يقول في ذم الحَجَبي : « وأصبح الخير الذي كنت أرجوه هشيما تذروه الرياحُ ، والصلةُ التي كنت أشرفت عليها صعيدًا زَلَقًا » (26) .

4) استعمال عبارات قرآنية في سياقات تختلف عن السياقات التي وردت في القرآن يقول في الدعاء على علي بن سلمان : « فأسأل اللّه أنْ ينقلك إلى جنّته قبل أنْ يرتَدَّ إليك طرْفُك » (27) .

5) استخدام العبارات القرآنية في تصوير الشخوص . فالكاتب يعمد إلى جمع عبارات قرآنية من سياقات مختلفة ، وتكوين صورةٍ تنطبق على الشخص المخاطب ، كقوله مخاطبًا إبراهيم الجزار : « فلا أحسبك إذ كنت

---

(24) الرسالة رقم 2 بترقيم الملحق ، والعبارة من الانعام 71/6 . والآية هي : « قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا ٱللَّهُ كَالَّذِي ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَاطِينُ فِي ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَالَمِينَ » .

(25) الرسالة رقم 5 بترقيم الملحق ، والعبارة من يوسف 87/12 ، والآية هي : « يَا بَنِيَّ ٱذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ ٱللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَافِرُونَ » .

(26) الرسالة رقم 11 بترقيم الملحق ، والعبارات من الكهف 40/18 ، 45 والآيتان هما بترتيب القرآن الكريم : « فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنَ ٱلسَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا » الآية 40 « وَٱضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ ٱلسَّمَاءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَاحُ ، وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا » الآية 45 .

(27) الرسالة رقم 4 بترقيم الملحق ، والعبارة من النمل 27 / 40 ، وهي تتعلّق في السياق القرآني بعرش ملكة سبأ .

رَغدا مِنْ معيشتك ولو ابيضّت عيناك من الحزن (28) ، وعَضَضْتَ على يديك فأبْنَتَهُما من الغبن (29) ، وتقطّع قلبُك من الهمّ ، أو ذهبت نفسك حسرات (30) ، لما كان ذلك أرْشَ (31) مَا جَرَحْتَ به مِن دِينِك ، ولا نَذْرَ ماالويت به من أمانتك ، ولا قيمةَ ما فاتك من ربّك » (32) .

وتختم المؤلفة هذا التحليل بآستنتاج عام مؤداه أنّ « القرآن جزء عضوي في الرسالة البلوية ، لا ينفصل عنها ، ولا يُمكن تصوّرُها من دونه » ص 109 .

ثم تتناول الباحثة بالدراسة بناء الرسالة الخارجي ، فتقسّمه الى ثلاث وحدات : وحدة التقديم أو اطار الرسالة ؛ وهي وحدة موجزة ؛ ووحدة عرض القضية ، وهي أطول الوحدات ؛ ووحدة الحلّ او الجواب ، وهي تطول وتقصر بحسب الغرض . وتدعّم هذا التقسيم بتحليل نماذج من الرسائل (ص 109 . 110) .

ثم تنتقل الى تحليل بناء الرسالة الداخلي ، فتستخلص من مضامينها أنّ تفكير البلوي يتراوح بين قطبين هما الواقع والمثال :

الـولاء للدولة - الرغبة في إصلاحها

تحريم الفتنة - تحليل الثورة .

القناعة بالبقاء خارج السلطة - الرغبة في العودة اليها .

---

(28) العبارة من يوسف 12 / 84 .

(29) العبارة من الفرقان 25 / 27 .

(30) العبارة من فاطر 35 / 8 .

(31) الأرْش : الديّة .

(32) الرسالة رقم 17 بترقيم الملحق .

وترى أنّ هذه الثنائية في التفكير مكّنت الكاتب من رؤية المفارقات فكان وعيه بها حادًّا . وقد حمله هذا الوعي على تجسيمها في بناء الرسالة الداخلي ، فجاء البناء زاخرا بالتقابلات والتناظرات والتراكيب المزدوجة . وتحلّل الباحثة كذلك نماذج من الرسائل ، وتبرزعناصر هذا التركيب الثنائي ، (ص 113) .

وتحلّل في غضون دراستها لهذا التركيب الأدوات البلاغية التي اعتمدها الكاتب في صياغة الجملة النثرية ، كالقلب أو العكس (33) والسرد التجسيدي (34) والمفاجأة والمبالغة (ص ص 113 ـ 129) . كما تدرس الوسائل الفنية التي استخدمها في رسم الشخوص (ص ص 129 ـ 132) .

ثم تنتقل الباحثة الى تحليل رسالتين من رسائل البلوي على أساس البناء المسرحي وما يقتضيه من أركان فنية (ص ص 132 ـ 142) .

فهي تقسّم الرسالة الأولى (35) إلى مشاهد ، كلّ مشهد يقوم على شخوص وأدوار وأحداث ، وتتحقّق من خلاله فرجةٌ مسرحية .

أما الرسالة الثانية (36) فانّها ـ في رأي المؤلفة ـ تتضمّن تركيبين متقابلين هما « التركيب المأسوي » و« التركيب الكوميدي » ، وهي « مبنية على أساس وجود بطلين متمايزين » ص 138 ، هما : البلوي والوالي إبراهيم الحَجَبي . أما البلوي فإنه « البطل الخيّر » وهو صاحب الفضل على الأمير أو

---

(33) تعني الكاتبة بالقلب أو العكس تقديمَ الشخص في صورة تعاكس تمامًا ما يتطلبه دوره الاجتماعي من استقامة .

(34) هو تصوير الشخص بطريقة السّرد ، وتكثيف الأوصاف والنعوت التي تجسّد للسامع أو القارىء صورة هذا الشخص .

(35) رقم 11 بترقيم الملحق .

(36) رقم 12 بترقيم الملحق .

الوالي . وأما الحجبي فهو « البطل الشرّير » لأنه تنكر « للبطل الخيّر » . فالبطل الخيّر هو « البطل المأسوي » والبطل الشرّير أو النذل هو « البطل الكوميدي » .

وتختم الباحثة الفصل الثالث بتحليل الوحدة الثالثة ، وهي وحدة تتضمن آية قرآنية أو جملة دعائية يختم بها الكاتب رسالته ، وهي تتراوح بين الصلابة والأسى والتهكّم .

وتلخص الدكتورة في خاتمة القسم الاوّل من الكتاب (ص ص 149 ـ 152) أهمّ خصائص فنّ الترسّل عند البلوي . ثمّ تقيم مقارنة بينه وبين الجاحظ وعبد الحميد الكاتب ، وتستنتج أنّ البلوي « قمّة رفيعة في النثر العربي » ، وتعتبره « أنموذجا عربيا سابقا للجاحظ » في تأسيس دعائم النثر الفني ، وتذهب إلى أنه خطا بالرسالة الأدبية خطى لم يبلغها عبد الحميد الكاتب ، وهي تعدّه بذلك « مرحلة متوسّطة بين عبد الحميد والجاحظ » ، في الكشف عنه « كشفٌ عن حلقة مفقودة في تاريخ النثر العربي » .

إلا أنّ هذا الرأي يحتاج ـ في نظرنا ـ الى مناقشة . فالذي يتصفّح هذه الرسائل يلاحظ أنّها قليلة العدد ، محدودة الأغراض ، لا يتجاوز حجمها عشرين صفحة . فلئن اعتبرْنا الكشف عنها مفيدًا ، فانه لا يُمكننا أنْ نَعُدّها حلقة مفقودة في تاريخ النثر العربي ، ولا يصحّ أنْ نعتبرها علامة بارزة فيه . كما أنّ بشر بن أبي كُبار البلوي لا يُمكن أنْ يُمثّل بهذه الرسائل قمّة من قمم النثر الفنيّ . فلعلّ في تقدير الدكتورة وداد القاضي لهذا الكاتب شيئا من المبالغة .

أمـا القسم الثـاني من هـذا الكتـاب ، وهـو الملحق (ص ص 153 ـ 188) ، فهو يتضمّن رسائل البلوي بتحقيق المؤلفة . وقد اعتمدت في تخريج النصوص المصدرين المذكورين في الفصل الثالث ،

ومجموعة أخرى من الكتب هي : « مفتاح الأفكار في النثر المختار » . للشيخ أحمد مفتاح ، ط مصر 1314 هـ ، و « المواهب الفتحية في علوم اللغة العربية » للشيخ حمزة فتح الله ، ط مصر 1326 هـ / 1908 م و « جمهرة رسائل العرب » لأحمد زكي صفوت ، ط بيروت (بدون تاريخ) ؛ وهؤلاء الكتّاب ينقلون كلّهم عن المصدرين الأوّلين .

وقد سعت الباحثة الى تخريج النصوص تخريجا علميا دقيقا . فهي تذكر مختلف الروايات ، وتقارن بين النصوص بالاعتماد على المصادر كلّها ، وتثري الهوامش بإحالات مفيدة .

غير أنّ تخريج الآيات القرآنية لا يخلو من أخطاء يحسن التنبيه إليها :

1) هامش الصفحة 160 ، السطر الثالث ، ورد : وجاءت بصيغة « اللّه يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر» في القصص 28 / 82 والعنكبوت 29 / 62 .

والصواب في العنكبوت : « ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ » .

2) هامش الصفحة 163 ، السطر الأخير : الآية في يوسف 12 / 78 « وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ ٱللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَافِرُونَ » .

والصواب هو : في يُوسف 12 / 87 . ولعلّ هذا الخطأ يعود إلى الطبع .

3) هامش الصفحة 173 ، السطر العاشر ورد : في يونس 10 / 107 ، « وإن يُردكَ [الله] بخير فلا رادّ لفضله » .

والصواب : « وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ » .

4) هامش الصفحة 175 ، السطر الثاني عشر ورد : في الفتح 48 / 18 « فأنزل عليهم السكينة ، وأثابهم فتحا قريبا » .

والصواب : « فَأَنْزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا » .

وقد ضبطت المؤلفة قائمة المصادر والمراجع (ص ص 189 ـ 193) ومجموعة هامّة من الفهارس (ص ص 195 ـ 219) هي على التوالي : فهرس الاعلام ، والآيات القرآنية والأماكن والوقائع والأيام ، والقبائل والطوائف والجماعات ، والقوافي ، والكتب الواردة في المتن . غير أنّ هذه الفهارس ترد في صفحات لا يتناسب ترقيمها والترقيم المُثبت في فهرس المحتويات .

ونقول في الختام إنّ للعمل الّذي قامت به الدكتورة وداد القاضي ـ وهي من هي حبًّا للعلم وانكبابًا على التراث الأدبي تحقيقًا ونشرا ـ فائدتين اثنتين :

ـ فائدة الجمع والتوثيق والتحقيق ، فهي تسهم بهذا الكتاب في الكشف عن جانب غامض في تاريخ النثر العربي .

ـ فائدة الدراسة . فالمؤلفة تُثري بهذا العمل مجالاً من مجالات البحث الأدبي لم ينل حظّه من الدراسة ، وهو البحث في فن الترسّل .

وبقدر ما نشكر الدكتورة وداد القاضي على هذا العمل الجادّ ، نشيد بالمجهود الذي ما آنفكّت تبذله دار الغرب الاسلامي في خدمة العربية وعلومها ، وإخراج ما تطبعه من الكتب إخراجًا جيّدًا أنيقًا .

صالح بن رمضان

رياض النفوس

تأليف : أبي بكر عبد الله بن محمد المالكي
تحقيق : البشير البكوش

ج 1 : 561 صفحة ـ بيروت 1403 هـ ـ 1983 م
ج 2 : 509 صفحة ـ بيروت 1403 هـ ـ 1984 م
ج 3 : 203 صفحة ـ بيروت 1405 هـ ـ 1984 م

دار الغرب الإسلامي . بيروت ـ لبنان .

تقديم : محمد المختار العبيدي

صدر عن دار الغرب الإسلامي في طبعة أنيقة جدا ولأول مرة تحقيق كامل لمخطوطة « رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهّادهم ونسّاكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم » لأبي بكر عبد الله بن محمد المالكي القيرواني (ق 5 هـ) وقد اضطلع بهذا التحقيق العلمي الجاد الباحث التونسي البشير البكوش وراجعه له « والده الروحي » الأستاذ العروسي المطوي وقرأهُ له بعد أن فرغ من تحقيقه الأستاذ ابراهيم بن مراد فأفاده بملاحظات وتصويبات أوردها السيد البكوش كاملة في الجزء الثالث من كتابه وهو جزء الفهارس العامة واعدا بأخذها بعين الاعتبار في طبعة ثانية إن شاء الله .

وما كان للسيد البشير البكوش ـ على ما أعتقد ـ أن يحمّل نفسه عناء البحث وإصْرَ التحقيق لو لم يَعِدْ الدكتور حسين مؤنس بتحقيق الجزء الثاني من

« رياض النفوس » وهو ـ والحق يقال ـ أوّل من أماط اللثام عن الجزء الأول من هذا الكتاب فأخرجه للناس سنة 1370 هـ/1951 م . وبقي الجزء الثاني ينتظر التحقيق أكثر من ربع قرن ولم يفكّر أحد من الباحثين عامة والتونسيين بخاصة في تحقيق الجزء الثاني والأخير من « كتاب رياض النفوس » لا خيفة من صعوبة التحقيق ولا استهتارا بأعلام الكِتَابِ القيروانيين واستخفافا بهم وإنما احتراما لوعد وعد به الدكتور حسين مؤنس ولم تمكّنه الظروف من الوفاء به . ولما طال الانتظار قيّض الله لهذا الكتاب « الباحث العصامي » ـ على حد تعبير الأستاذ المطوي ـ البشير البكوش فحقق ما بقي من الكتاب مجهولا ودفعه شيء من الثقة في النفس إلى إعادة تحقيق الجزء الأول المحقق من قبل الدكتور حسين مؤنس فكان « تناوله للجزء الأول بإعادة تحقيقه يكشف لذلك عمّا بذله من جهود في زيادة التحقيق والشرح وحتى الإصلاح للنص في كثير من الأحيان مما يجعل عمله يفوق بكثير مستوى المراجعة لعمل سابق » (التصدير ج 1/8) .

وأول ما يلفت الانتباه في هذا العمل كثرة تعليقات المحقق وتوضيحاته وتفسيراته ممّا ينمّ عن سعة اطلاع وجدّية في البحث . فالحاشية تكاد تساوي المتن من حيث عدد السطور والكلمات . والمحقق حريص كل الحرص على التعريف بالأعلام علمًا علمًا ـ زيادة على تعاريف المالكي ـ بل والإحالة على أهم المراجع التي تناولتهم بالبحث وقد يستعصي عليه أحيانا فهم كلمة أو عبارة فيعود إلى « معالم الإيمان » للدّباغ أو إلى « مدارك » القاضي عياض أو إلى « طبقات » أبي العرب وجميع هؤلاء آخذٌ بعضهم عن بعض ـ فإذا المعتاص سهل والغامض جليّ والشك شبه يقين .

وإن إعجابنا بهذا التحقيق وتنويهنا بجدية البحث واقتناعنا بعمق ثقافة المحقق واطلاعه ، كل ذلك جميعا لن يثنينا عن إبداء بعض الملاحظات العامة في شأن هذا التحقيق وعن إبراز بعض هَناته وهي من حسن الحظ قليلة :

1) كنّا نودّ لو صدّر المحقق عمله بمقدمة ـ زيادة على التقديم ـ يذكر لنا فيها قيمة « كتاب رياض النفوس » والأسباب التي دعته إلى تحقيق الجزء الثاني منه وإعادة تحقيق الجزء الأول الذي سبق أن حققه الدكتور حسين مؤنس .

ونحن نعلم أن تحقيق الدكتور مؤنس حريّ بأن يسمّى تحقيقا علميا بأتمّ معنى الكلمة وقد قدّم له المرحوم حسن حسني عبد الوهاب . وقد جاء شيء من هذا الذي نطلبه من السيد البشير البكوش في تصدير الأستاذ العروسي المطوي ولكن وَدِدْنَا لو كان ذلك على لسان السيد البشير البكوش مع ذكرٍ لبعض الهنات ـ إن كانت موجودة في تحقيق الدكتور مؤنس .

2) إن تحقيقا علميا كهذا الذي نقدّم يربأ بصاحبه عن خسيس القول وغليظه فإذا صحّ أن أعمال البشر ومجهوداتهم موسومة بالنقص فما هو الدافع الى التعريض بهذا الباحث أو ذاك لأنه أخطأ في ضبط اسم مغمور أو في رسم تاريخ غير متفق عليه أو حرّف كلمة عن موضعها ؟ فما هو « الوهم الشنيع » الذي وقع فيه أحد الباحثين والذي يشير اليه السيد البكوش في تعليقه رقم 654 في حين أن الشخصية المتحدث عنها وهي سهل بن ابراهيم الوراق يحيطها من الغموض ما لا ينكره دارس * . فماذا نعرف عن سهل الوراق إذا ما استثنينا بعض الإشارات التي تضمنها « كتاب رياض النفوس » و« كتاب معالم الإيمان » في شأنه وقصيدتين في رثاء سعيد بن الحداد وقصيدة في هجو بني عبيد وبيتين في شأن ثورة أبي يزيد مخلد بن كَيْدَادٍ ؟ هل يعرف أحد من الباحثين تاريخ مولده أو تاريخ وفاته ؟ هل تعرّضت المصادر لنشأته وتكوينه وشيوخه ؟ وهل ذكرت لنا من الأخبار ما يميط اللثام عن شخصيته الحقيقية ؟ ألم يخطىء ياقوت الحموي في شأنه فعدّه من شعراء القرن الثاني وأورد له في

* هذا ما سنبيّنه إن شاء الله في أطروحتنا عن الحركة الأدبية بإفريقية في العصر الأغلبي .

نفس الوقت ـ وهذا عين التناقض ـ بيتين يتعلقان بثورة أبي يزيد التي حدثت في القرن الرابع ! (ياقوت : معجم الأدباء ج 11/267 ـ 268 دار المستشرق بيروت . دون تاريخ) . وقد نبه إلى ذلك الأستاذ محمد اليعلاوي في مقاله « شعراء إفريقيون معاصرون للدولة الفاطمية » المنشور بحوليات الجامعة التونسية (العدد العاشر سنة 1973) واعتبر خطأ ياقوت سهوًا أو تحريفا من صنيع النّسّاخ .

ثمّ ألم يذكره ابن عذاري المراكشي في « البيان المغرب » مع بيت له من الشّعر عند حديثه عن حوادث 445 هـ وهي السنة التي ولّى فيها المعزّ بن باديس ابنه تميما مدينة المهدية ! (البيان المغرب ج 1/393 الدار العربية للكتاب ط 3 . تونس 1983) . فلماذا يقول السيد البشير البكوش في تعليقه رقم 654 : « والملاحظ أن صاحب البيان المغرب قد ذكر سهل الوراق في حوادث سنة 445 استطرادا عند حديثه عن تمرّد أهل سوسة على المعز بن باديس (رياض النفوس ج 2/112) فما معنى استطرادا هنا ؟ هل يعني ذلك أن ابن عذاري ذكر سهل الورّاق عند حديثه عن أبي يزيد مخلد بن كيداد المعروف بصاحب الحمار ورجع اليه عند حديثه عن الصنهاجيين ؟ هل ذكر له ابن عذاري بيتا واحدا من الشعر في غير هذا الموطن ؟ هل السيد البشير البكوش واجد اسم سهل الورّاق في غير هذا الموطن من كتاب ابن عذاري خارج الحديث عن حوادث سنة 445 هـ ! ؟ فلفظة « استطرادا » ليست في مكانها بل التعليق كله ليس في مكانه لأنه يوهم من لا يعرف سهل الورّاق أن ابن عذاري يعرفه حق المعرفة وأنه ترجم له فيما تقدّم من صفحات « البيان » وهذا ما لم يفعله ابن عذاري . أفلا يكون سهل الورّاق عند ابن عِذاري وقد ذكره في حوادث سنة 445 هـ صنهاجيا ؟ فأنظره يقول في شأنه بالحرف الواحد وليس بعد هذا ولا قبله حديث عن سهل الورّاق : « وفي سنة 445 ولّى المعزّ آبن باديس ابنه تميما مدينة المهدية وفيها نافق على المعزّ بن باديس أهل سوسة .

وهي مدينة منيعة حاصرها أبو يزيد شهورًا ثم انهزم عنها وكان عليها في ثمانين ألفا . وفي ذلك يقول سهل بن ابراهيم :

إن الخوارج صدّها عن سوسة   أبدًا طِعان السّهم والإقدام

(البيان المغرب ج 1/293) . فإذا ما كانت الأمور على هذا النحو من اللبس وأمام شخصية تكاد تكون مجهولة سكت عنها القاضي عياض صاحب « المدارك » وأبو العرب صاحب« طبقات علماء إفريقية وتونس» فإنّا لا نرى داعيا إلى إصدار أحكام في شأنها قاطعة ولا أحكام فيمن تناولوها بالدرس قاسية . أفليس غريبا أن يسكت أبو العرب ـ وهو من هو علمًا ودرايةً بعلماء القيروان ـ عن سهل بن ابراهيم الورّاق ؟ وهل أفادنا البكري صاحب « المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب » بجديد في شأن الورّاق عندما قال عن سوسة « قد جُبِلَ على الشدة والبأس أهلها وحاصرها أبو زيد مخلد شهورا ثم انهزم عنها وكان عليها في ثمانين ألف حصان . ففي ذلك يقول سهل بن ابراهيم الوراق :

إن الخوارج . . . (البيت) (ص 35 ط 2 الجزائر 1911) .

وما للتجاني صاحب الرحلة يجهل اسم الوراق وهو مع ذلك يذكر بيته في حصار أبي يزيد لسوسة ؟ ألم يقل في شأنه : « وفي ذلك يقول بعض شعرائها » (رحلة التجاني تحقيق ح . ح . عبد الوهاب ص 28 تونس 1378 هـ) لذلك نقول : إنه لو لم يحفظ لنا المالكي صاحب « رياض النفوس » مرثيتي الوراق في سعيد بن الحداد وقصيدته في هجو الفاطميين ما عرفنا عنه شيئا . والمالكي نفسه لم يخصص له ترجمة على حدة وإنما ذكره عرضا عند وفاة الفقيه سعيد بن الحداد وذكره عرضا أيضا في غضون حديثه عن أبي إسحاق بن أحمد السبائي المتعبّد .

ونحن واثقون من أن سهل الوراق هذا كان معاصرا لأبي العرب فهو مثله « أغلبي » في أكثر من ثلثي حياته « فاطمي » في أواخر سنيه . ولئن كنا نجهل تاريخ مولده وتاريخ وفاته فنحن نعلم على الأقل أنه رثى أبا عثمان سعيد بن الحداد صديقه الكبير المتوفى سنة 302 هـ مما يدل على أن الوراق كان بحق « أغلبيًّا » (سقطت دولة الأغالبة سنة 296 هـ على أيدي الفاطميين) . وفيها يلي بيتان من مرثية الوراق التي صَنَعَهَا في سعيد بن الحداد حُزْنًا عليه :

وإن اصطباري عن حبيب فَقَدْتُهُ فكيف وما في القلب للصبر موضع

يؤرقني طيف لعثمـان زائر إذا هجع النوّام يسري وينزع

فليست إذا شخصية الوراق بالوضوح الذي يعتقده السيد البكوش ولا هي جليّة الجوانب كما يوهم بذلك تعليقه رقم 654 . والأغالبة لم يذكروا الوراق ولا فخروا به لأنه لم يكن شاعرهم الفحل ، والفاطميون لم يحذروه ولم يتوقّوه لأنه لم يكن سيفا مسلولا عليهم وإنما كان الوراق شاعرا فقط !

*

ونورد فيما يلي بعض الملاحظات التي قيدناها ونحن نقرأ تحقيق السيد البشير البكوش لعلّه أن يتنبّه إليها فيأخذ بما يراه منها صالحا :

1) خلو التحقيق من ذكر أوزان الشعر ، ومعلوم أن ذكر البحر قبل القصيدة يعين على تصويب الأبيات ، وحتى في فهرس القوافي لا ذكر للبحور ، ولا في الهوامش تحت الأبيات .

2) خلو الفهارس من ثبت للآيات القرآنية وهي كثيرة .

3) ج 1 ص 29 سطر 11 : « فإذا هي قد وقع حصنها » وجاء في تعليق المحقق رقم 21 « في الأصل : من حصنها وحذفنا الحرف من كما في المعالم والنهاية » . وما في الأصل هو الصحيح فـ « من » ليست زائدة لأن

حصن جلولا لم يقع برمته وإنما سقط جزء منه فقط كما تدل على ذلك بقية الجملة في « رياض النفوس » وهي : « من ناحية واحدة » .

4) ج 1 ص 37 سطر 18 : « ومات منهم أي الروم ومن البربر [عدد عظيم] » . وجاء في الهامش رقم 63 « زيادة يقتضيها السياق » . لماذا هذه الزيادة فليس من المتأكد أن العدد كان عظيما كما يرى المحقق وليس في النص ما يدل على ذلك .

5) ج 1 ص 386 سطر 13 : « فإن قال لك المسئول » (كذا) والصواب : المسؤول .

6) ج 1 ص 483 ثلاثة أبيات من الشعر تبدأ بالفعل أبى في الماضي مع ضمير الغائب الجمع دون أن تأخذ ألفًا في الآخر :

أَبَوْ أن يرقدوا . . .

أَبَوْ أن يفطروا . . .

أَبَوْ أن يخدموا . . .

7) ج 2 ص 21 الحاشية المتعلقة بمصادر بكر بن حماد ، سطر 7 : « ابراهيم دسوقي أباضة » والصواب : دسوقي جاد الرّب كما في فهرس المراجع ج 3 ص 159 رقم 142 .

8) ج 2 ص 25 بيت 5 : « هذي أيا مالك دنيا » والصواب : أيا مالكا .

9) ج 2 ص 25 تنبيه 53 : « ولا يستقيم بها الوزن » . بلى ! يستقيم ، وإنما بالعطف لا يستقيم .

10) ج 2 ص 55 : « متعبّد قرويّ والأصح : قيرواني .

11) ج 2 ص 34 سطر 5 : سبعة عشر سنة والأصح سبع عشرة .

12) ج 2 ص 48 تنبيه 15 و 16 : أبو العباس وأبو عبد الله أخوان ، فأبوهما معا أحمد بن زكريا .

13) ج 2 ص 63 سطر 1 : « المشائخ » والأصح المشايخ (الياء أصلية) .

14) ج 2 ص 83 سطر 5 : مراد به والأصح مرادًا (أو المراد كما في التنبيه 328) .

15) ج 2 ص 94 سطر 4 : « قال فمَن الصابئين ؟ » وهو استفهام ولا يجوز أن يكون الاسم الوارد بعد من الاستفهامية منصوبا . فالصحيح : قال فمن الصَّابِئُونَ ؟

16) ج 2 ص 101 سطر 7 : «يحظ على» والأصح يحضّ بالضاد .

17) ج 2 ص 104 سطر 15 : « فما علمت منه جرحة ولا زلة » . ولا معنى لجرحة هنا والأصح فما علمت منه حَرْبَةً ومعناه فساد الدين .

18) ج 2 ص 109 سطر 9 : « لا تعدلن بالوحدة شيئا فان الناس صاروا ذبابا (كذا) ولعل الصحيح : صاروا ذئابا لا ذبابا . تقول ذئاب وذؤبان العرب لصوصهم وصعاليكهم .

19) ج 2 ص 111 سطر 13 : تشطير البيت هكذا : . . . مصغية ** إليه حتى . . .

20) ج 2 ص 114 بيت 12 : « وقالوا قضى تحبا والصحيح : نَحْبًا .

21) ج 2 ص 124 سطر 3 : فآل على نفسه والصحيح فآلى . . .

22) ج 2 ص 33 سطر 10 : « خرج علينا جبلة وعليه قميص وغلالة وسراويل ومنديل على أكتافه » (كذا) . لوكان الأمر يتعلق بالكتف لقال : على كتفه أو كتفيه ، والصحيح على أُكَافِهِ أي بردعته .

23) ج 2 ص 188 سطر 10 : « واعزّهم في سواد الله إذا قاموا من مضاجعهم إلى محاربيهم » . ولا دخل للمحاربين في النص وإنما : إلى محاريبهم جمع محراب للصلاة .

24) ج 2 تنبيه 13 سطر 3 : « والقصري نسبة الى القصر القديم » ليس بالضرورة . فقد ينسب القصري الى قصر أو قصور قفصة كما هو الشأن اليوم . وكان ينسب الى القصرين بالقصري (ينظر كتاب تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب من عيون الأخبار للداعي إدريس . دار الغرب الإسلامي 1985 ص 290 تنبيه 103) .

25) ج 2 ص 218 سطر 14 : ثنتي عشر ألفا والصحيح اثني كما في التنبيه 80 .

26) ج 2 ص 289 بيت 2 : « جوامع الخي . . . إليكم دنا » الخير أُصْلِحَ في قائمة التصويب أما الضمير فلم يصلح : إليك دنا .

27) ج 2 ص 292 تنبيه 106 سطر 2/ : 1 : 29 تعليق رقم 4 والصحيح 1/45، 47 تعليق 139 .

28) ج 2 ص 299 تنبيه 83 سطر 2 : الرياض 1 : 150 والصحيح الرياض 1 : 224، 225 .

29) ج 2 ص 428 سطر 15 : « وقال لي يا مؤدب لا تعود » (كذا) .

ج 2 ص 488 سطر 13 : صلُّوا والأصح صلَّوْا .

31) ج 3 في صفحة غير مرقمة ، تشير محتويات الكتاب الى أن فهرس الكتب الوارد ذكرها في النص موجود بالصفحة 119 إلا أن هذا الفهرس لا يبدأ إلا ص 129 .

*

هذه هي جملة الملاحظات التي سجلناها في شأن تحقيق السيد البشير البكوش . ونحن واثقون من أن المحقق أفاد بهذا الكتاب قراء العربية عامة والمتخصصين في دراسة إفريقية والقيروان بخاصة . وإن ما قدمناه من ملاحظات في شأن تحقيقه لا ينقص من قيمته العلمية شيئا وقد أردنا إفادته بما استطعنا وإن إفادته إيانا لأكبر ما في ذلك شك .

محمد المختار العبيدي

في الثقافة التونسية

تأليف : منجي الشملي
نشر دار الغرب الإسلامي
بيروت ، لبنان ،
الطبعة الأولى ، 1985 .
259 صفحة من الحجم الكبير .

تقديم : **فؤاد القرقوري**

يحتوي كتاب « في الثقافة التونسية » للأستاذ منجي الشملي جملة من النصوص المتنوّعة المواضيع كان كتبها بين سنتي 1953 و1983 ونشرها مقالات في الصحف السيّارة حينًا وفي المجلّات الثقافية أو العلميّة حينا آخر أو تقديمًا لبعض الكتب حينا ثالثا أو ألقاها محاضرات من منابر الجمعيات الثقافية .

وإقبال الكاتب على ما كان نشره عبر السنين من النصوص المتفرّقة وإخراجه إياها للنّاس مجموعةً في سِفْرٍ واحد عادة معروفة عند معظم الكتّاب العرب والأجانب في العصر الحديث . كذا كان يفعل مثلا طـه حسين والعقّاد ونعيمة وكذا كان يفعل أيضا أندريه جيد (André Gide) وسانت بوف (Sainte-Beuve) وبول فاليري(Paul Valéry)وغير هؤلاء وأولئك كثير . وعلى هذا

النحو توفّرت للناس كتب جليلة خطيرة ، ما كانت لتكون لوبقيت نصوصا متفرّقة في الصّحف والمجلاّت . ولعلّ هذه النصوص كانت تندثر ، ولعلّ النسيان كان يطويها .

ولئن بدت النصوص التي يتضمّنها كتاب « في الثقافة التونسية » متنوّعة من حيث المواضيع فهي متجانسة من حيث صلتها بالفكر والأدب والثقافة في تونس على النّحو الذي ينبئ به عنوان الكتاب .

وقد رأى المؤلّف أن يوزّع الثلاثة والأربعين نصًّا التي يتضمّنها الكتاب على أقسام ثلاثة هي على التوالي : « مناهج التجديد في الثقافة التونسية » و « استفاقة الأدب والفكر » و « مع الكتب التونسية » .

القسم الأول :
« مناهج التجديد في الثقافة التونسية »

يشتمل هذا القسم على ثمانية عشر نصًّا نُشر أقدمها في سنة 1953 ونشر أحدثها في سنة 1972 . وقد بدا لنا من المفيد قبل التعريف بهذه النصوص والتعليق عليها أن نجمعها في الجدول الآتي الذي يتضمّن عناوينها ومكان نشرها وتاريخه .

عنوان النص	مكان نشره	تاريخ نشره
1 ـ بعد الهجرة	مجلة « الفكر » العدد 3 السنة 6	ديسمبر 1960
2 ـ الثقافة وإرادة التجديد	مجلة « التجديد » العدد 1 السنة 1	فيفري 1961

عنوان النص	مكان نشره	تاريخ نشره
3 ـ في سبيل الديمقراطية وحرية التفكير.	مجلة «التجديد» العدد 1 السنة 1	فيفري 1961
4 ـ الاشتراكية طريق إلى مجتمع تقدّميّ.	مجلة «التجديد» العدد 2 السنة 1.	مارس 1961
5 ـ الطبقات الكادحة وتشييد المجتمع.	مجلة «التجديد» العدد 4 السنة 1.	ماي 1961
6 ـ جدلية النهضة الثقافية والازدهار الاقتصادي.	مجلة «التجديد» العدد 5 و 6 السنة 1.	جوان، جويلية 1961
7 ـ دلائل تجديد الثقافة.	مجلة «التجديد» العدد 7 السنة 1.	أكتوبر 1961
8 ـ عقيدة ثقافية.	مجلة «التجديد» العدد 8 السنة 1.	نوفمبر، ديسمبر 1961
9 ـ ديمقراطية الثقافة.	مجلة «التجديد» العدد 9 السنة 1.	جانفي 1962
10 ـ الالتزام في الثقافة.	مجلة «التجديد» العدد 10 السنة 1.	فيفري، مارس 1962
11 ـ التجديد اجتهاد في التفكير.	مجلة «التجديد» العدد 1 السنة 2.	نوفمبر 1962
12 ـ مستقبل اللغة العربية بتونس.	مجلة «الفكر» العدد 2 السنة 16.	نوفمبر 1970
13 ـ حاضر التعليم ومصير الأجيال.	جريدة «الصباح»، السنة 20.	نوفمبر 1970
14 ـ نظامنا التربوي وقضية اللغة.	جريدة «الصباح» السنة 21.	نوفمبر 1971

عنوان النص	مكان نشره	تاريخ نشره
15 ـ أزمة لغة أم أزمة تفكير .	جريدة « المسيرة » الملحق الثقافي 28 .	جوان 1972
16 ـ دور المثقفين في مجتمعنا .	مجلة « الفكر » العدد 9 السنة 5 .	جوان 1960
17 ـ الجوهري قبل العرضي .	مجلة « الفكر » العدد 2 السنة 4 .	نوفمبر 1958
18 ـ القدماء والمحدثون . . . بدءٌ على عَود .	مجلة « الندوة » العدد 5 السنة 1 .	ماي 1953

وتنطلق هذه النصوص جميعها من حرص صاحبها على استنباط المناهج الكفيلة بتجديد الثقافة في تونس بعد الاستقلال . وقد بدا مؤلّفها مُتَهَيِّئًا لهذه المهمّة منذ بداية الخمسينات . وعلى هذا النحو تضمّنت النصوص المنشورة في هذا القسم الأول من الكتاب مشروعًا ثقافيا متكاملا فيه تنظير للثقافة ماهية ووظيفة وغاية في مجتمع اشتراكيّ يسعى إلى التقدّم ، وفيه أيضا تصوّر لدور المثقّف الملتزم وللعلاقة الجدلية بين الثقافة وأوجه الحياة الأخرى ، وفيه كذلك بحث في السبل المؤدّية الى تحقيق هذا المشروع مثل اللغة والتعليم .

لم يرد الحديث عن مستقبل الثقافة التونسية في هذا القسم الأول من الكتاب إذن انطباعات متفرّقة أو أماني تقع في النفس بين الفينة والأخرى . إنّما هي رؤية للثقافة متجانسة الأبعاد عميقة الغوص بعيدة المدى تتجلّى مثلا في قول المؤلف في سياق حديثه عن « جدلية النهضة الثقافية والازدهار الاقتصادي » : « الثقافة لا تولد ولادة ذاتية ، فازدهارها دوما رهين الازدهار

الاقتصادي والاجتماعي ، ولا نهضة للفكر ولا إشعاع للثقافة في بلاد متخلّفة اقتصاديًّا واجتماعيًّا . ولن يزال « المثقّف » منّا يشعر بأنه ضعيف وبأن تفكيره بالتالي ضعيف مادام يعيش في مجتمع متخلّف ، وما دامت الظروف لا تمكّن من تجنيد جميع القوى الفكرية للثّورة على التخلّف . والثقافة لا تزدهر - كذلك - إلاّ إذا أصولها ضبطت وماهيتها حدّدت واتجاهاتها رسمت ، والثقافة لا يثبت أصلها وينمو فرعها إلاّ في الخلق والإنشاء ودرس الإنسان والقيم الإنسانية ، وفي النظر الطليق إلى إنتاج غيرنا من خلال الترجمة له والتعريف به ، وفي إجلاء تراثنا القديم بالنشر والتحقيق والتمحيص » (1)

ويعتبر القسم الأول من الكتاب - إلى هذا كلّه - وثيقة فيها جمعت كلّ افتتاحيات مجلّة « التجديد » التي كتبها مؤلف الكتاب خلال الفترة التي اضطلع فيها بادارة هذه المجلة منذ ظهورها إلى تاريخ احتجابها . وما من شك في أن جمع هذه الافتتاحيات مفيد في فهم روح المجلة وغايتها ولاسيّما أنّ المجموعة الكاملة للأعداد الصادرة منها ليست سهلة المنال .

القسم الثاني :

« استفاقة الأدب والفكر »

يحتوي هذا القسم أحد عشر نصّا نشرت بين سنتي 1968 و 1982 على نحو ما نتبيّنه من الجدول الآتي في الصفحة الموالية :

---

(1) « في الثقافة التونسية » ص 29 .

عنوان النص	مكان نشره	تاريخ نشره
1 ـ خير الدين باشا .	كتيب صدر عن الدار التونسية للنشر .	الطبعة الأولى 1968 والطبعة الثانية 1973
2 ـ الخيال الشعري عند العرب للشابي عقيدة أدبية واجتماعية سياسية .	مجلة « الفكر » العدد 7 السنة 11 .	أفريل 1966
3 ـ أربع رسائل للشابي .	مجلة « الفكر » العدد 9 السنة 16 .	جوان 1971
4 ـ مشاركة في دراسة الشابي أو على هامش أربع رسائل له .	مجلة « الفكر » العدد 10 السنة 16 .	جويلية 1971
5 ـ منزلة الشابي في الأدبين الشرقي والغربي .	كتيب صدر عن اللجنة الثقافية الجهوية لولاية سوسة .	1963
6 ـ التعريف برائد مغبون : الطاهر الحداد .	مجلة « التجديد » العدد 1 السنة 1 .	فيفري 1961
7 ـ التعريف برائد مغبُون : الطاهر الحداد النقابي المُناضل .	مجلة « التجديد » العدد 4 السنة 1 .	ماي 1961
8 ـ صالح القرمادي .	مجلة « حوليات الجامعة التونسية » العدد 21 .	1982
9 ـ صالح القرمادي وجماعة التجديد .	جريدة « المستقبل » .	8 ماي 1982
10 ـ في القصة التونسية المعاصرة .	مجلة « الفكر » العدد 6 السنة 20 .	مارس 1975

عنوان النص	مكان نشره	تاريخ نشره
11 ـ الحقيقة حول ملتقى « الثورة في الفكر العربي المعاصر » .	جريدة « بلادي » .	24/18 ديسمبر 1978

ويتبيّن للناظر في هذه النصوص أن التجديد والثورة مفهومان **يصلان بعضها ببعض** ، ويبرّران اختيار عنوان القسم « استفاقة الأدب والفكر » . وانطلاقا من هذين المفهومين تحدّث المؤلف عن عدد من أعلام الثقافة والفكر في تونس وهم خير الدين باشا وأبو القاسم الشابي والطاهر الحدّاد وصالح القرمادي ، وانطلاقا من هذين المفهومين أيضا علّق على عدد من النصوص وهي « الخيال الشعري عند العرب » للشابي و « أربع رسائل للشابي » ومجموعة من قصص فاطمة سليم ، وانطلاقا منهما كذلك تحدّث عن « ملتقى الثورة في الفكر العربي المعاصر » .

والقسم الثاني من الكتاب يفيد بصفة عامة جمهور المثقفين في معرفة بعض وجوه الثقافة والفكر والأدب في تونس ، لكنّ النصوص المتعلقة بالشابي تفيد أهل الاختصاص أيضا ولعلّها تغري في بعض الأحيان بمجادلة مؤلّفها .

القسم الثالث :

« مع الكتب التونسية »

يتألف هذا القسم من أربعة عشر نصًّا تتعلّق ثلاثة عشر منها **بكتب تونسية** مثلما يعلن ذلك عنوان القسم . ومن هذه النصوص ما جاء تعليقا على كتب ظهرت فأغرت المؤلّف بالحديث عنها ، ومنها أيضا ما كان المؤلف كتبه

تقديما لمصنّفات إبداعية وغير إبداعية ومنها كذلك ما هو مقدّمات كان قد وضعها لبحوث علمية مطبوعة سبق له أن أشرف على إعدادها من قبل بعض طلبته في كلية الآداب . أمّا النصّ الرابع عشر فهو تعليق على قصة : « يسألونك عن الكوثر » لمصطفى الفارسي . ويتضمن الجدول الآتي عناوين هذه النصوص ومكان نشرها وتاريخه .

عنـوان النـص	مكـــان نشـــره	تاريخ نشره
1 ـ « أغـاني الحـيـاة » لأبي القاسم الشابي .	مجلة « حوليات الجامعة التونسية » العدد 3 .	1966
2 ـ « رسـائـل الشـابي » إعداد محمد الحليوي .	« مجلة حوليات الجامعة التونسية » العد 3 .	1966
3 ـ « دراسات عن الشابي » جمع أبو القاسم محمّد كرّو .	مجلة « حوليات الجامعة التونسية » العدد 3 .	1966
4 ـ « شـوق وذوق » لمصطفى خريف .	مجلة « حوليات الجامعة التونسية » العدد 3 .	1966
5 ـ « شهيرات التونسيات » لحسن حسني عبد الوهاب .	مجلة « حوليات الجامعة التونسية » العدد 3 .	1966
6 ـ « محـمـد الخضر حسين » .	مقدمة كتاب « محمد الخضر حسين ـ حياته وآثاره » تأليف محمد مواعدة ، تونس الدار التونسية للنشر ، 1973 . (والكتاب في أصله رسالة لنيل « شهادة الكفاءة في البحث » أشرف على إعدادها الأستاذ منجي الشملي) .	1973
7 ـ « الفكر التربوي عند العرب ـ مختارات من أمهات الآثار . »	مقدمة كتاب « الفكر التربوي عند العرب ـ مختارات من أمهات الآثار » لإبراهيم النجار والبشير الزريبي ، تونس ، منشورات النادي الثقافي لدار المعلمين بتونس 1973 .	1973

عنوان النص	مكان نشره	تاريخ نشره
8 - « في طرق تدريس اللغة العربية » .	مقدمة كتاب « في طرق تدريس اللغة العربية » لمحمّد بن اسماعيل ، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية ، تونس ، 1981 .	1981
9 - « العربية لغير الناطقين بها » .	مقدمة كتاب « العربية لغير الناطقين بها » لمحمّد ابن اسماعيل، تونس ، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية 1983 .	1983
10 - « أزمة الأجيال العربية المعاصرة - دراسة في رواية « موسم الهجرة إلى الشمال » للطيب صالح . »	مقدمة كتاب « أزمة الأجيال العربية المعاصرة - دراسة في رواية « موسم الهجرة إلى الشمال » للطيب صالح » ، تأليف فوزية الصفّار ، تونس ، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله ، جانفي 1980 . (والكتاب في أصله رسالة لنيل « شهادة الكفاءة في البحث » أشرف على إعدادها الأستاذ منجي الشملي) .	جانفي 1980
11 - « الأرض في شعر المقاومة الفلسطينية » .	مقدمة كتاب « الأرض في شعر المقاومة الفلسطينية » تأليف محمد القاضي ، تونس ، الدار العربية للكتاب ، 1982 (والكتاب في أصله رسالة لنيل « شهادة الكفاءة في البحث » أشرف على إعدادها الأستاذ منجي الشملي) .	1982
12 - « في موسم الحبّ » .	مقدمة ديوان « في موسم الحبّ » لمحمّد البقلوطي ، تونس ، منشورات تونس - قرطاج ، 1983 .	1983
13 - « نداء المستقبل » .	مقدمة مجموعة قصصية بعنوان « نداء المستقبل » تأليف فاطمة سليم ، تونس ، دار الكتب الشرقية ، 1972	1972
14 - « خاطرة حول : يسألونك عن الكوثر - قصة جديدة لمصطفى الفارسي » .	جريدة « العمل » ، الملحق الثقافي .	22 أفريل 1966

ولم يعمد المؤلّف ، في حديثه عمّا تحدّث عنه من الكتب التونسية ، إلى العرض السريع المخلّ أو التقديم السطحيّ الباهت ، بل كثيرا ما جمع بين الإيجاز والعمق في الحين ذاته فيرتقي التقديم من مجرّد وصف الكتاب إلى إثارة ما يحفّ به من المشكليّات والقضايا الفكريّة والأدبيّة والحضاريّة المتنوّعة .

لكنّ القارئ قد يتساءل ، بعد هذا كلّه ، عن سبب إدراج المؤلّف النصّ الأخير المتعلّق بقصّة مصطفى الفارسي في هذا القسم الثالث من الكتاب والحال أنّها ليست من الكتب . ولعلّه كان يحسن من باب توفير التجانس الكامل بين النصوص المنشورة في هذا القسم أن ينشر المؤلّف تعليقه على قصّة مصطفى الفارسي في القسم الثاني من الكتاب وعلى وجه التحديد في سياق حديثه عن « القصّة التونسية المعاصرة » .

هذه هي أقسام الكتاب منفصلةً . لكنّها في انفصالها توحّد بينها رؤية فكرية واحدة وتسوس النصوص الواردة فيها تصوّرات متجانسة جاءت تنظيرًا في القسم الأوّل من الكتاب وأصبحت ممارسة وتطبيقا في قسميه الآخرين .

والكتاب بأقسامه الثلاثة يرسم مختلف المراحل التي قطعها مؤلّفه منذ كان مثقّفا شابًّا حتى أصبح أستاذا جامعيا . ولعلّ إعادة ترتيب النصوص المنشورة داخل كلّ قسم من أقسام الكتاب بحسب التسلسل الزمني يزيد في توضيح هذه المراحل وفي إبرازها .

وكتاب « في الثقافة التونسية » بعد هذا كلّه لا يحقّق لقارئه الفائدة والنّفع فحسبُ وإنّما يتيح له من المتعة ألوانًا بإنشائه الفني الرفيع .

فؤاد القرقوري

شرح الكفاية البديعيّة
في علوم البلاغة ومحاسن البديع

تـأليف صفي الـدّيـن الحـليّ
(677 ـ 750 هـ)

تحقيق الدكتور نسيب نشاوي
مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق
1982

تقديم : محسن بن العربي

هذا الكتاب لصفيّ الدّين الحليّ (677 ـ 750 هـ) وهو أبو المحاسن عبد العزيز بن سرايا ابْن أبي القاسم السِّنْبِسيّ من عائلة ذات مجد وسلطان في الحلّة (1) اشتغل أوّل حياته بالتجارة وقصر شعره على الفخر بامجاد عائلته وعلى مدح الرّسول عليه السّلام والصّحابة وآل البيت فقال في ذلك) « فكنت لا أنظم شعرًا إلاّ فيما يُوجِب لي ذكرًا أو يجلب لي شكرًا ولا أتصدّى من المدائح إلاّ لما أعدّه زادًا للمآل في مديح النبيّ والآل » (2) لكن لّما اضطربت الحياة في الحلّة فحرمته ما كان فيه من ترف ونعيم قصد ماردين (3) فمدح أمراءها ومِنْ ثمّ انتقل الى مصر في عهد المماليك فأصبح شاعر بلاطهم .

---

(1) قرية تقع بالقرب من بغداد (انظر ياقوت معجم البلدان) .

(2) ديوان الحلي . ص 19 ـ تقديم كرم البستاني . دار صادر بيروت .

(3) قلعة مشرفة على قنّة جبل الجزيرة . (ياقوت معجم البلدان) كانت بأيدي الأراتقة حين قصدها صفيّ الدّين الحليّ .

كان لصفيّ الدّين الحليّ اهتمام بمحاسن الكلام فألّف في الجناس كتابًا بعنوان « الدّرّ النّفيس في أجناس التجنيس » (4) وتواصل هذا الاهتمام في كتابه هذا ؛ وهو قصيدة ميميّة على البحر البسيط في مدح الرّسول عليه السّلام بها عارض قصيدة البوصيري (695 هـ) البردةَ المشهورة قال في أسباب تأليفها : « عرضت لي علّة طالت مدّتها وامتدت شدتها واتّفق لي أن رأيت في المنام رسالةً من النّبيّ عليه أفضل الصّلاة والسّلام يتقاضاني المدحَ ويَعِدُني البرءَ من السّقام » (5) فنظم الكافية البديعيّة وجمع فيها « أشتات البديعْ (6) وطرّزها بمدح مجده الرّفيع » (7) .

جاءت القصيدة في مائة وخمسة واربعين بيتًا تشتمل على مائة وأربعين نوعًا من أنواع البديع فعوّضت الكتاب الذي كان صفيّ الدّين الحليّ ينوي تأليفه فيها ليحيط بجلّها فقد اطلع على كتاب ابن أبي الاصبع (8) (654 هـ) فيها فرأى أنّه لم يأتِ عليها ولا هو اطّلع على كلّ ما ألّف فيها إذ لم يعتمد إلاّ أربعين كتابًا بينها اعتمد « الحليّ » ما لا يقلّ عن السّبعين منها استخرج المائة والأربعين نوعًا وعليها اعتمد ليصوّب أخطاء فيها وقع ابن أبي الاصبع وفنّد أحيانًا مزاعمه حين ادّعى أنّه مخترع بعضها فقال تعليقًا على ذلك : « وهذا النوع زعم ابن أبي الاصبع أنّه من مستخرجاته وهو موجود في كتب القدماء الذين نقل عنهم » (9) .

---

(4) شرح الكافية البديعية ص 71 .

(5) خطبة شرح الكافية البديعية ص 54 .

(6) خطبة شرح الكافية البديعية ص 54 .

(7) خطبة شرح الكافية البديعية ص 54 .

(8) تحرير التحبير حققه حفني محمّد شرف . القاهرة 1963 .

(9) « باب السلب والايجاب » : وهو أن يبنى الكلام على نفي الشيء من جهة وإثباته من جهة أخرى (ص 240) .

ولئن كان للمؤلف مستخرجات في البديع فإنّه خوفًا من « شقاق جاهل حاسد أو عالِم معاند » (10) لم يذكر منها إلاّ نوعًا واحدًا قدّمه كالمعتذر حين قال : « وهذا النوع من مخترعاتي ومستخرجاتي الّتي أفردتها عن هذه القصيدة وإنّما جئت به ههنا لتكملة العدد » (11) .

لنا في كلّ بيت في القصيدة على الأقلّ نوع من الأنواع المائة والأربعين الّتي عدّها المتأخرون من البديع بينما عدّ ابن المعتزّ (296 هـ) مخترعُ هذا العلم منها خمسة أوردها ابن رشيق (390 هـ) فقال : « على أنّ ابن المعتزّ وهو أوّل من جمع البديع وألّف فيه كتابًا ـ لم يعدّه إلاّ خمسة أبواب : الاستعارة أوّلها ثمّ التّجنيس ثمّ المطابقة ثمّ ردّ الأعجاز على الصدور ثمّ المذهب الكلامي وعدَّ ما سِوَى هذه الخمسة أنوَاع محاسن وأباح أن يُسمّيها من شاءَ ذلك بديعًا » .

وهذا تعدّدت الأنواع وتكاثرت حتّى بلغت المائة والأربعين في «شرح الكافيّة البديعيّة » وليس من شكّ في أنّ المؤلف نظر الى البديع نظرة ابن أبي الاصبع حين قال : « إنّي رأيت ألقاب محاسن الكلام الّتي نعتت بالبديع قد انتهت الى عدد منه أصول وفروع » (13) فلم يقصر الحليّ البديع في أنواعه الخمسة التي حدّدها ابن المعتزّ بل رأى أنّها عنده سبعة عشر نوعًا أصبحت عشرين عند قدامة (337 ه) ومازالت تتعدّد حتى بلغت المائة والعشرين نوعًا

(10) خطبة شرح الكافية البديعية ص 55 .

(11) « التوزيع » : وهو أن يوزّع الشاعر أو المتكلم حَرفًا من حروف الهجاء في كلّ لفظة من كلامه بشرط عدم التّكلّف (ص 263) .

(12) ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ج 1 ص 265 . تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد . ط ـ 4 ـ بيروت 1972 .

(13) نقلنا قول ابن ابي الأصبع من أطروحة الاستاذ «حمادي صمّود» « التفكير البلاغي عند العرب ص (383) منشورات الجامعة التونسية 1981 .

عند أبي الأصبع واستقرت في هذه القصيدة مائة وأربعين وبذلك يكون الحليّ قد جمع بين البديع ومختلف وجوه محاسن الكلام .

إلاّ أنّه لم يميّز فيها الأصول عن الفروع بل اعتبر جميعها أنواعًا بديعيّة وإنْ كان المطّلع على مجموع بعض الأنواع يدرك أنّها ليست إلاّ تفريعات لأصل واحدٍ فالجناس أو التجنيس يتفرّع إلى أنواع عديدةٍ فهو تجنيس التّركيب وتجنيس المطلق والتّلفيق والمذيّل واللاّحق والتّام والمطرّف والمصحّف واللفظي والمقلوب والمعنويّ أمّا باب الجمع فهو جمع وتفريق ثمّ تقسيم وجمع مع تفريق وجمع مع تقسيم .

وهكذا استقصى مختلف أنواع محاسن الكلام سواء منها ما شاع فكثر تواتره أو ما كان عسير المنال فقلت شواهده فقد قال في بعض الأنواع : « هذا نوع عزيز الوقوع معتاص على النّاظم شديد الالتباس بالتّورية ولذلك لم يرد منه في أمثلة كتب المؤلفين سوى بيتين وفي كلّ منهما نظر » (14) . كما حرص على أن يسند في أحيان كثيرة كلّ نوع لمخترعه فتبيّنا بذلك أنّ ابن أبي الأصبع أكثر علماء البديع اختراعًا بينما لم نجد لأبي العلاء المعرّي (449 هـ) إلاّ نوعًا واحدًا (15) وليس هذا بالأمر الغريب فما كان أبو العلاء معروفًا بالتنظير البلاغي .

ولقد أخضع المؤلف تبويب الأنواع البديعية لنظام القصيدة فتواردت بحسب موقعها فيها ولذلك لم نَرَ نِظاما محكمًا في هذا التبويب وإنْ تصدّرت « براعة المطلع » الأنواعَ وختمتها « براعة الختام » فالتصريع مثلا شرحه المؤلّف

(14) « الاستخدام » . ص 296 « وهو عبارة عن أن يأتي المتكلم بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكًا أصليًّا متوسطةٍ بين قرينتين تستخدِم كلّ قرينة منها معنًى من معنيي تلك اللفظة » .

(15) الطاعة والعصيان ص 303 ـ وهو أن يطيع الشاعر نوع من البديع بعد ان لم يمكنه الاتيان بغيره .

في وسط القصيدة فكان النوع السبعين بينما المتعارف أنّه ممّا تحسّن به مطالع القصائد وبه تعرف أغلب الأحيان .

وبهذا بدت « أنواع البديع » في الكتاب مجموعة كبيرة من الأساليب تتّصل بخصائص الخطاب الشعري خاصة في مستوى لفظه وتركيبه وتهمّ بنية القصيدة العربيّة فمنها التصريع والترصيع ولزوم ما لا يلزم ومنها كذلك الجناس بأنواعه والتضمين والالتفات وحسن التخلّص أو الخروج والكناية والاستعارة والمدح بما يشبه الذمّ .

أمّا مادّة الباب الواحد فقد ظهر فيها نظام على جانب من الإحكام التزمه المؤلّف في أغلب الأبواب فالمنطلق دائمًا بيتٌ من القصيدة منه يعرّف النوع ذاكرًا مختلف تسمياته وكثيرًا ما ينسبه لمخترعه ثمّ يأتي بشواهد عليه من القرآن أو الحديث ثمّ من شعر مشاهير الشعراء ولقد رأينا المتنبّي (354 هـ) يتصدّرهم فقد استشهد بشعره المؤلّف في واحد وعشرين نوعًا بينما لم يستشهد بأشعار جرير (110 هـ) وبشار (167 هـ) إلّا في أنواع ثلاثة (16) . ثمّ يختم الباب بشرح هذا النوع في البيت .

غير أنّ طريقة التعريف تختلف من نوع إلى آخر فقد يأتي التعريف دقيقًا يشرح الظاهرة البديعيّة شرحًا يكاد يكون ماديًا كأنْ يقولَ في « التجريد » مثلاً : « أن ينتزَع من أمرٍ ذي صفة آخرُ مثله فيها مبالغة في كمالها فيه كقولهم : لي من فلان صديق حميم أي بلغ فلان « من الصّداقة حدًّا صحّ معه أن يُستخْلَص منه آخر » (17) .

---

(16) تمثّل الحليّ بشعر أبي تمّام في ثلاثة عشر نوْعًا وبشعر امرىء القيس في اثْنيْ عشر نَوعًا وبشعر زهير في ثمانية أنواع وبشعر البحتري في أربعة أنْواع .

(17) ص 207 .

وقد يكون التّعريف عامًّا فيحاول المؤلف تقريب الظاهرة من ذوق القارىء بصورة وتشابيه كأن يقول في تعريف الانسجام : « أن يكون متحدّرًا كتحدّر الماء المُنْسجم لسهولة سبكِه وعذوبة ألفاظه وعدم تكلّفِه » (18) . وقد يتعذّر على المؤلّف أحيانًا أن يستشهد على أحد الأنواع إذ لا يعثر على مثال يعبّر عنه بصورة معينة كما حصل حين ذكر « أئتلاف اللفظ مع الوزن » أو « التّهذيب والتأديب » فقال : « هذا النوع من مستحسنات البديع وليس له شاهد يخصّه لأنّه وصْفٌ يعمّ كلّ كلام منقّح » (19) وقد منعه التواضع من أن يحيل القارىء صَراحة على البيت الذي صنعه ليعرّف هذا النوع .

ثمّ إنه حرص على أن تكون مادّة كلّ باب مختصرة فغرضه من الكتاب أن يكتفي به النّاقد عن « حشو الكتب المطوّلة » (20) ولذلك اقتصر في كل باب من أبوابه على الضروري فقد قال في « الاستعارة » مثلا : « ولها وجوه أُخَر والقول فيها متّسِع ليس هذا مكان استقصائه إذ الغرض ههنا التّعريف » (21) وهو كذلك يقتصر في أمثلته على ما يعتبره أحسنها كما فعل في باب « التفسير » مثلا : « ووقوع التفسير على أنحاء (. . .) وليس ههنا مكان ضرب الأمثلة للجميع بل نستغني بتمثّل أحسنها » (22) وهو لذلك لا يتبسّط في التعريف إلاّ ليفرّق بين أنواع يصعب التفريق بينها أو ليذكر اختلاف علماء البديع في حدّ بعض الأنواع فيحتاج عندئذ إلى عرض مختلف الآراء ويحتجّ لأفضلها عنده .

---

(18) ص 264 .

(19) ص 259 .

(20) ص 55 .

(21) ص 126 .

(22) ص 131 .

ثمّ انتقل المؤلف وقد أتى على الأنواع التي أحصاها إلى عدّة الكتب السبعين التي وعد في الخطبة بتفصيلها فإذا هي مجموعتان أولاهما في أربعين كتابًا ذكرها ابن أبي الأصبع في تحرير التحبير وثانيتهما في ثلاثين مؤلَّفا لم يقف عليها ابن أبي الأصبع « منها ما هو قبله ومنها ما أُلِّفَ بعده » .

تؤلّف المجموعتان مدوّنة في محاسن الكلام ذاتَ شأنٍ فهي تدلّ على توسّع المتأخرين في حدود « البديع » وقد اشتملت على تآليف فيه شهيرةٍ وأخرى أقلّ شهرة بل إنّ فيها ما يثير بعض الاستغراب فقد نسب المؤلف للجاحظ (255 ه) كتابا في البديع عنوانه « الشعر والشعراء » (24) .

وفي المدوّنة مؤلّفات اختصّت بالبديع فحملت كلّها عنوانًا واحدًا هو « البديع » تقليدًا لمؤلَّف ابن المعتزّ فيه منها « بديع » العسكري (382 هـ) و« بديع » التبريزي (502 هـ) وبديع المطرّزي (610 هـ) .

وفيها كذلك قائمة أخرى لم تختصّ بهذا العلم منها « التعرّف والأعلام » للسهيلي (581 هـ) و« درّة التنزيل » وغرّة التأويل للخطيب الأسكافي (421 هـ) و« بغية الرائد لما تضمّنته أحاديث أم زرعة من الفوائد » للقاضي عياض (544 هـ) و« غرر الفرائد ودُررُ القلائد » للشريف المرتضى (436 هـ) .

ثمّ إنّ فيها كذلك مجموعة أخرى جاءت لشرح كتب أصول وإن لم تقصر هذه الأصول على البديع منها ما شرح « نقد الشعر » لقدامة بن

---

(23) ص 347 .

(24) لئن سلّمنا بأن الجاحظ « أكثر الرّواة وأهل العلم كتبًا فإنّا لم نعثر على مؤلّف له بهذا العنوان ينسبه اليه من اعتنى بآثاره كطه الحاجري مثلا في « الجاحظ : حياته وآثاره » ط . دار المعارف . مصر 1962 . والمشهور أنّ هذا الكتاب لابن قتيبة (276 هـ) .

جعفر (296 هـ) أو « ردّ عليه » كتزييف قدامة المنسوب لابن رشيق : ومنها ما شرح « دلائل الإعجاز » لعبد القاهر الجرجاني (474 هـ) أو « مفتاح العلوم » للسكّاكي (626 هـ) (25) .

حقّق الكتابَ الدّكتور نسيب نشاوي فصدّره بمقدّمة فيها عرّف بالكافية البديعيّة وترجم لصاحبها وقدّم مادة أبوابها ثمّ وصف النسخ التي اعتمدها في التحقيق وعرض علينا منهجه فيه .

ولقد حقّق المتنَ تحقيقًا يشهد في معظمه لصاحبه بما بذل من جهد في سبيل إخراج النصّ سليمًا فكان التوفيق إلى جانبه في مواطن غير قليلة وإنْ كنّا نرى بعض الهفوات في مواطن من المتن وتراجم الأعلام من بينها مثلاً : تجنّي المحقق في نظرنا حين ذهب إلى أنّ المؤلّف أخطأ عند قوله : « فإنّ السبعة الأبيات فعلّق في الحاشية بقوله : « وكان حقّه إدخال « أل » التعريف على المعدود فقط » ومنها أيضا سهو أدّى إلى خطإ في الشكل في مواطن كأن يرفع ما حقُّه الجرّ في قوله « سِوى مديحُك » (27) وما حقّه النّصب في قوله « فإنّ في هذا البيت بدائعُ » (28) .

ومن السّهو ما جعل بعض الأبيات المشهورة تضطرب فبيت بشار :

كأنّ مثار النّقع فوق رؤوسنا — وأسيافنا ليلٌ تهاوى كواكبه

(25) له شروح عديدة من بينها « المصباح في اختيار المفتاح » لبدر الدين بن مالك (686 هـ) و« مفتاح المفتاح » لقطب الدّين الشيرازي (710 هـ) و« تلخيص المفتاح » للقزويني (739 هـ) .

(26) ص 54 .

(27) ص 324 .

(28) ص 294 .

ورد في النصّ على هذا النحو :

كأنّ (في) مثار النقع فوق رؤوسنا ـ (29) .

ولا بدّ من ابداء بعض الملاحظات في تخريج النصّ واختيار المحقق لرواية دون أخرى إذ رأينا أحيانًا قليلة أنّ الرّواية المهملة أكثر تلاؤما مع النصّ فقد جاء النصّ هكذا في باب « الاشتراك » : « وقد يختلف الاشتراك بالتوهيم على من لَمْ يحققه ولن يتّضح المعنى ويستقيم التعبير في رأينا إلّا حين نقول : « وقد يشتبه الاشتراك بالتوهيم » وهي رواية أهملها المحقق وأشار إليها في الحاشية .

ولذا كنّا نودّ لو أشار المحقق في كلّ موطن اختلفت فيه الرّوايات إلى ما أهمل منها حتّى نكون على بيّنة منها فلا تفرض علينا قراءة المحقق فرضًا وإن ذهب المحقق إلى أنّه تعمد ألّا يفعل ذلك تفاديا لطول الحاشية فقال : « أهملتُ الرّواية الّتي ظننتُها تصحيفًا أو تحريفًا من النّاسخ ولو فعلتُ ذلك لجاءت حاشية هذا الكتاب أكبر من متنه » (31) .

وما من شكّ في أنّ ذكر مختلف الرّوايات ضروري في كلّ تحقيق علمي لا تفضله الإطالة في ذكر مناسبات الشواهد الشعرية على ما فيها من قيمة .

وأمّا تراجم الأعلام فإنّها رغم دلالتها على صادق الجهد لم تُبْنَ في نظرنا على منهج واضح فقد ترجم المحقق لأعلام من الشعراء مشاهير كأبي العلاء المعري (449 هـ) وبشار بن برد (167 هـ) وأبي العتاهية (213 هـ) وسكت عن أعلام لا يقلّون عنهم شهرة كالمتنبي (354 هـ) والخنساء (24 هـ)

---

(29) ص 232 .

(30) ص 174 .

(31) ص 33 .

والبحتري (284 هـ) بينما أغفل ترجمة شعراء آخرين هم أقلّ شهرة من هؤلاء وأولئك (32) ولعل حاجة القارىء الى التعرّف عليهم أكبر من حاجته الى التعرّف عل المشاهير .

ثمّ إنّ طريقة الترجمة تكاد تختلف من عَلَمٍ إلى آخر فهي تطُول أحيانًا وتذيَّل بمصادرها وقد تقتَضَبُ إقتضابًا وتجرّد حتى من ذكر مظانّها .

ولم يسلم ملحق التراجم من السّهو كذلك فقد وعدنا المحقّق بأن يترجم فيه للفرزدق (110 هـ) لكنّا لم نعثر على هذه الترجمة .

ومهما يكن من أمرٍ فإنّ المحقق قدّم لنا بهذا العمل تأليفًا من تراثنا في محاسن الكلام عامّة والخطاب الشعري خاصة لا تكمن أهمّيته في تنظير أساليب جديدة **ولا بتحديد** ما عساه طرأ على التفكير البلاغي من تحول في القرن الثامن الهجري وإنّما هو تبويبٌ مختصرٌ لما هو متعارف من هذه الأساليب جمعها صفي الدين الحليّ من مؤلفات غيره .

ولعلّ أهم ما فيه التزام صاحبه بصفة تبدو وَاضحة بنظام محكم في مادّة كلّ باب من أبوابه وحرصه على الاختصار مع محاولة تدقيق الفوارق بين الأنواع التي تشتبه على غير العارفين بهذا العلم .

غير أنّ ما يبدو في القصيدة من تكلّف أحيانًا و« برودة عاطفة » أشار إليها المحقق (33) لا يعين القارىء على تذوّق النصّ الأدبي بقدر ما يدلُّه على أن تتبّع مختلِف محاسن الكلام وجمعَها في نصّ أدبي واحد ظاهرةُ تكلّف تنافي كلّ ذوق أدبي وتخرج بالخطاب الشعري عن الابداع الحقيقي .

محسن بن العربي

(32) من بينهم الرضي بن أبي حصينة مسالم بن وابصة وأبوبكر بن عيدون .

(33) المقدّمة ص 4 .

العلامة الاعرابية في الجملة بين القديم والحديث

تأليف د. محمد حماسة عبد اللطيف
كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة
نشر جامعة الكويت 1984 ـ 430 صفحة

تقديم خالد ميلاد

يندرج هذا البحث ضمن مجموعة ما أشرف عليه تمام حسان من أطروحات تمحورت حول دراسة النظام اللغوي للعربية ومختلف القرائن اللفظية والمعنوية التي تسهم في عملية التبليغ وأداء المعنى .

وقد اختص المؤلف بدراسة ظاهرة الاعراب باعتبارها من أبرز الظواهر اللغوية في العربية وأهمّ القرائن اللفظية في الجملة ـ الوحدة الصغرى من وحدات التراكيب المفيدة .

ويحتوي البحث على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة يليها ثبت للمراجع .

وقد عمد المؤلف في المقدمة الى تأكيد العلاقة المتينة بين ظاهرة الاعراب واللغة العربيّة مما جعل إتقان اللغة لا يتعدّى أن يكون إتقانا للاعراب واستخلص من ذلك أن دعوة بعض المحدثين الى الغاء الاعراب « دعوة خبيثة » تمثل خطرا على « اللغة وتراثها وابداعها الفنّي » (1) .

(1) ص 5 .

ولعله يتضح لنا من هذه الملاحظات اتجاه المؤلف الى تأصيل ظاهرة الاعراب وذلك بمحاولة « تفسيرها ووضعها في موضعها الصحيح من إطار النظام اللغوي » (2) وقد أشار المؤلف إلى ما يقتضيه هذا العمل من مراجعة لآراء القدماء والمحدثين ممن خاض في مسألة الاعراب ودوره في اللغة فأثار قضية الصّلة التي عقدها القدامى بين الاعراب والمعاني وتساءل عن قصدهم من مصطلحي الاعراب والمعاني وانتقل ليشير الى ما كان في العصر الحديث من محاولات لتيسير الاعراب او تفسيره متوقفا عند محاولة تمام حسان (3) لتفسير العلامة الاعرابية باعتبارها إحدى القرائن اللفظيّة التي تسهم في ايضاح المعنى النحوي في الجملة ـ ولعل هذا التفسير لظاهرة الاعراب يمثل منطلق هذه الدراسة ومرجعها الاساسي فالاعراب لا يمكن ان يدرس بمعزل عن سائر القرائن العاملة على كشف العلاقات المتشابكة في نسيج الجملة المتلاحم .

لذلك خصّص صاحب البحث الفصل الأوّل (4) لدراسة مفهوم الجملة وصورها لدى القدماء والمحدثين منتهيا الى تصنيف جديد لها استنادا الى أسس جديدة .

أمّا الفصل الثاني (5) فقد تركّز على تأصيل العلامة الاعرابيّة وبيان أنواعها وإبطال أن يكون العامل موجبها .

---

(2) ص 6 .

(3) اللغة العربية معناها ومبناها ـ نشر الهيئة المصرية للكتاب 1973 وانظر صلاح الدين الشريف : النظام اللغوي بين الشكل والمعنى ـ حوليات الجامعة عدد 17 ـ سنة 1979 ص 192 229 .

(4) ص ص 15 ـ 115 .

(5) ص ص 117 ـ 205 .

وحدّد لنا الفصل الثالث (6) دور العلامة الاعرابيّة في بيان المعنى النحوي وفهمه ـ وقد حاولت الدراسة في الفصل الرّابع (7) تدعيم ذلك الدّور اعتمادا على ظاهرة الترخّص في العلامة الاعرابيّة في النثر والشعر.

ولعل ابرز ما سعى اليه البحث في فصله الأوّل « إعادة تقسيم الجملة انطلاقا من إعادة تقسيم الكلم وعدم تعميم شرط الاسناد في كل جملة كما تصوّر النحّاة » (8).

وقد اعتمد المؤلف لتحقيق ذلك، مناقشات النحاة القدماء واختلافاتهم حول تقسيم الجملة الى اسميّة وفعليّة (9) أو بإضافة قسم الجملة الظرفيّة (10) أو الشرطيّة (11). وانتهى الباحث الى استنتاج أنّ النحاة القدامى اعتمدوا على قوالب مفروضة حشروا فيها مختلف التراكيب مستندين إلى حيل التقدير والحذف والاستتار والاضمار. وهي حيل ـ في نظره ـ حجبت عن جل نحاتنا أنواعا أخرى من الجمل يؤكّدها الاستعمال وتقرّها ملاحظات بعض النحاة كأبي على الفارسي وابن طلحة، فقد رأى الأوّل أنّ « الاسم مع الحرف يكون كلاما » (12) وذهب الثاني الى أنّ « الكلمة الواحدة تكون كلاما » (13).

وقد وجد المؤلف لدى بعض النحاة المحدثين ما يؤيّد رأيه الدّاعي الى إعادة تقسيم الجملة العربيّة، فأشار ـ بوجه عام ـ إلى ما أطلق عليه بعضهم

(6) ص ص 207 ـ 317.
(7) ص ص 319 ـ 401.
(8) ص 39.
(9) يمثل هذا التقسيم سيبويه انظر ص 24 وما بعدها.
(10) ابن هشام والسيوطي ـ انظر ص 26.
(11) أبو علي الفارسي ـ والزمخشري ـ ص 25.
(12) ص 33.
(13) نفس المرجع.

شبه جملة أو جملة ناقصة أو جملة تركبت من كلمة واحدة . . وتوقف - بصفة خاصة - عند محاولات بعضهم لتقسيم الكلام تقسيما جديدا ، ومناقشاتهم حول توفّر الاسناد باعتباره شرطا أساسيّا تكتمل به الجملة وما يعترض ذلك من مشاكل تتصل بالجملة الشرطيّة ، والدعوة الى اعتبار توفّر الافادة شرطا وحيدا لبناء الجملة .

وبذلك انتقل المؤلف الى بيان ما اعتمده من أسس تخلص النّحو من التّأويلات البعيدة فتلغي نظرية العامل وتراعي :

أ - المعنى الاسنادي وذلك في الجمل الاسناديّة والموجزة وهي جمل تنسب إلى صدورها .

ب - المعنى التركيبي في الجمل غير الاسناديّة وهي جمل تنسب الى معناها التركيبي الحاصل من تضام صيغ معيّنة إفصاحيّة كالتعجّب والنداء والقسم والمدح . . .

وقد بيّن المؤلف بذلك أن الجمل تكون من جهة تركيبها :

1) اسـناديّة تامة وتنقسم الى جملة اسميّة وجملة فعلية وجملة وصفيّة .

2) جملاً موجزة يُذكر فيها عنصر واحد من عناصر الاسناد وتنقسم الى جملة فعليّة موجزة واسميّة موجزة وجوابيّة موجزة .

3) جملاً غير اسناديّة وهي الجمل ذات التركيب الافصاحي وهي سبعة أنواع توسم بنوع المعنى الافصاحي المعبّر عنه .

وقد استند صاحب الدراسة في تقسيمه للجمل الى تقسيم جديد للكلم جعله سداسيا وقد اعتمد في ذلك على تقسيم تمام حسان السباعي مع ضم قسم الظروف إلى قسم الأدوات (14) .

---

(14) يقسم تمام حسان الكلام الى : اسم وصفة وفعل وضمير وخالفة وظرف وأداة .

وفي آخر هذا الفصل سعى المؤلف الى تأصيل القرائن المعنويّة والقرائن اللفظية واعتبر أن « دراسة النحو ينبغي أن تكون دراسة العلاقات في الجمل ودلائل هذه العلاقات » (15) .

وبهذا ينتهي الفصل الأوّل وهو فصل تمهيدي لتركيز أسس جديدة لدراسة العلامة الاعرابيّة في إطار وصفي جديد للغة العربيّة انطلاقا من الجملة وما تحتوي عليه من أنواع الكلم وما يربط بين تلك الانواع من قرائن نحويّة .

وانتقل المؤلف في الفصلين المواليين الى دراسة العلامة الاعرابيّة في الجملة . فقد سعى في الفصل الثاني الى تاصيل ظاهرة الاعراب في اللغة العربيّة معتمدا في ذلك على حجج بدت لنا تخمينيّة فقد استندت إلى افتراضات تتصل بصورة العربيّة قبل القرآن ومقارنتها بصور من اللغات السّامية القديمة . وبعد محاولة تأصيل ظاهرة الاعراب عمد الى بيان أنّها ظاهرة لا علاقة لها بالعوامل وانما الاعراب هو الحركات وهي لا تعدوا ان تكون قرينة من القرائن اللفظية في الجملة . ومما يؤكّد ذلك في نظره :

1 ـ ظاهرة الأسماء المقصورة الخالية من الاعراب والتي تُحَدَّد وظائفها عن طريق فهم التّعليق في الجملة .

2 ـ خلاف النحاة حول العوامل وملاحظة ابي حيان بشأنها عندما أشار الى أنّه « ليس لهذا الخلاف فائدة ولا ينشأ عنه حكم نطقي » (16) .

3 ـ ما رآه ابن جني من أنّ « العمل مع الرّفع والنصب والجرّ والجزم إنّما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره وإنّما قالوا (عامل) لفظي و(عامل) معنوي لّما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ وباشتمال المعنى على

(15) ص 111 .

(16) ص 169 .

اللفظ » (17) واستنتج المؤلف أن مضامة اللفظ للفظ هي النظام اللغوي بأوسع معانيه .

4 ـ ما لاحظهُ الرضى في شرح الكافية من أنّ العامل النحوي ليس مؤثرًا في الحقيقة بل هو علامة .

5 ـ دعوة ابن مضاء الى إلغاء العامل .

6 ـ مناقشة المحدثين لنظرية العامل ودعوة تمام حسّان الى إعادة تصنيف النحو العربي .

وبذلك انتهى المؤلف الى أنّ نظريّة العامل قد شغلت النحاة عن دراسة الجملة دراسة أسلوبيّة وأنها أدّت بهم إلى خلط الأمور اللغوية بما هو غير لغوي وولّدَتْ حيلَ التقدير والاضمار وتأويل النّصوص . وقرّرت الدراسة « أنّ العامل هو المسؤول عمّا أصاب النحو العربي من تعقيد وإنْ كان في أوّل أمره قد وُضِع لتعليم اللغة وتسهيل تراكيبها للدّارسين » (18) وقد بين المؤلف أنّ الناحية التعليميّة وإن كان لها خطورتها إلا أنها « ينبغي ألاّ تشغل الدّارسين عن محاولة فهم أسرار اللغة وطرائق تركيبها (19) ذلك ان القواعد لا تمكّن من تعلّم اللغة وإنّما يُتوصّل الى معرفة النّظام اللغوي بالتدرّب على الاستعمال لمختلف النماذج التركيبية ودراسة ما تتضمّنه من قرائن لفظية ومعنوية .

وينتهي الفصل الثاني بالدعوة الى إلْغَاءِ العامل الذي جعله النحاة موجبا للعلامة الاعرابيّة .

---

(17) ص 171 .

(18) ص 199 .

(19) ص 204 .

ويأتي الفصل الثالث محاولة لايجاد بديل للعامل يُفَسِّر العلامة الاعرابيّة ويحدّد دورها في الجملة .

وقد ناقش المؤلف في بداية هذا المبحث قضيّة العلاقة بين الاعراب والمعاني في نظر القدماء والمحدثين من النحاة العرب ، محاولا إزالة الغموض عن هذين المصطلحين. فالاعراب ـ في نظر القدماء ـ يُؤْتَى به للابانة عن المعاني والتمييز بينها والوقوف على أغراض المتكلمين والفصل وإزالة اللبس . إلا أنّ من النحاة من انتبه الى وجود قرائن أخرى تعمل ـ مع الاعراب أو عند اختفائه ـ على زوال اللّبس وجلاء المراد . ذلك لأن الاعراب لا يقوم بنفسه فلا يتصل باللفظ في مستواه المعجمي المنعزل عن التركيب أو النّظام الجملي أو كما يسميه عبد القاهر الجرجاني « التعليق » فلا معنى للاعراب إلا اذا كان في سياق مقامي . ورأى وظيفة الكلمة في نظام الجملة هي التي تحدّد إعراب تلك الكلمة وقد رأى بعضهم أيضا أن الاعراب لا يكون فارقا في جميع الاحوال بين المعاني المختلفة فهو عند ابن قتيبة « وشي للكلام وحلية للألفاظ وفارق في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين والمعنيين المختلفين كالفاعل والمفعول (20) . وهذه كلها أدلة على وجود قرائن في التركيب تنضاف الى الاعراب وتسهم في أداء المعاني . وقد أشار ابن جني الى بعض هذه القرائن فذكر الرّتبة والمطابقة والسّياق والايماء .

ويتضح لدى المؤلف بعد تقرير هذا المبدإ أن مصطلح الاعراب اراد به نحاتنا :

1 ـ في المستوى النّظريّ : علمَ النحو عموما (Syntaxe) وذلك يطابق في منهج هذه الدراسة مجموعة القرائن النحوية .

(20) ص 214 .

وجوب التمييز بين الحالة الاعرابيّة والعلامة الاعرابيّة . فقد لاحظ أنّ عدد العلامات الاعرابية محدود ولا يتفرّع بتفرّع عدد الحالات الاعرابيّة لذلك يكون دور العلامة الاعرابية محدودا بل إنّ العلامة قد تكون قاصرة عن القيام بأي دور في غيابها أو اتحادها مع علامة أخرى وذلك في المبنيات والاسماء المفردة المسندة لياء المتكلّم والاسماء المقصورة والاسماء المنقوصة واتحاد علامتي الجرّ والنّصب في المثنى وجمع المذكّر وجمع المؤنّث والممنوع من الصّرف .

على أن بعض النصوص تبين ان مِن نحاتنا مَنْ سعى إلى التّقليل من عدد المعاني الوظيفيّة وذلك بجعل بعضها أصلا وبعضها محمولا على ذلك الأصل ، كقولهم : الرّفع في الأصل علامة الفاعلية والنصب علامة المفعولية والجرّ علامة الاضافة . وقد اعترض المؤلف على هذا المذهب لما يؤدّي اليه من الخلط بين المعاني ، والاختلافات حول تعيين الأصل والمحمول عليه . ولعل ذلك يدخل في باب التّعليل النحوي الذي لا فائدة من تتبعه حسب رأي المؤلف (25) .

وقد توصّل البحث الى اقرار أنّ الاعراب يكشف عن « فرع المعنى الوظيفي » وهو المقصود بالمعاني ولكن من الغريب أن نجده ينتهي الى أن فائدة الاعراب ـ من وجهة نظر القدماء ـ لا تعدو أن تكون « إتاحة الحرية للرّتبة في بعض الجمل » (26) . وقد اعتمد المؤلف في ذلك على نصّ لابن يعيش (27) بيّن فيه جواز التّقديم والتأخير عند انتفاء اللبس وظهور المعنى بالقرائن . على ان ذلك لا يعني أن قرينة الاعراب هي مجرّد معوّضة لقرينة الرّتبة عند اختلالها في بعض الجمل .

---

(25) 237 ـ 238 .

(26) ص 238 .

(27) نفس المرجع .

2 ـ في المستوى التطبيقي : العلامات الاعرابيّة أي إحدى القرائن النحوية في الجملة .

ويرى المؤلف أن فهم الاعراب قد تلاحم بمدلوليه السابقين مما جعل معرفة الاعراب عند بعضهم (21) تقتضي الدّراية بكيفية مجاريه وفهم وجوه الرفع والنصب . . . وبالتّالي معرفة نظام اللغة .

أما « المعاني » فهي مرتبطة بمصطلح الاعراب الذي يؤتى به للابانة عنها وهي ـ كما يبدو من بعض الاشارات السابقة ـ المعاني الوظيفية النحوية كالفاعلية والمفعولية والاضافة وهذه المعاني تتعاقب على الاسم الواحد (22) إلا أنّ تعاقب الاعراب المبين عنها يطرأ على اللفظ في نظام موافق للعرف اللغوي السائد و « نظم يُعْتَبَرُ فيه حالُ المنظوم بعضه مع بعض » (23) .

وقد أشار المؤلف الى ملاحظة للزركشي يُوجِب بمقتضاها على النّاظر في القرآن « أن يفهم معنى ما يريد أن يعربه مفردا كان أو مركّبا قبل الاعراب فإنه فرع المعنى » (24) وبذلك يتضح لنا ان الباحث يريد أن يبيّن أن ما تجليه المعاني هو الفرع الوظيفي ذلك ان للكلمة معنى دلاليا اجتماعيا في مستوى أوّل ثم يكون لها معنى مقامي عندما تنتظم مع غيرها لأداء معنى معين . إلا أنّ القدماء في نظره لم يميّزوا بين هذه المستويات للمعاني على أنّ المؤلف لم يدلّل على رأيه هذا بل لعلّ إشارته ـ الى ان ابن جني يسمّي المعنى الوظيفي معنى صناعيا ـ تناقض ما ذهب اليه . وكأننا بالباحث قد أراد ان يبيّن طرافة ما دعا إليه من

(21) الزجاجي ـ انظر صفحة 217 .
(22) 219 .
(23) ص 219 .
(24) ص 221 .

وقد أثار المؤلف - في سياق البحث عن نظرة القدماء للاعراب - مسألة معاني الاعراب في الفعل ، فعرض للخلاف بين الكوفيين والبصريين حول إعراب الفعل المضارع وبيّن أنه خلاف « ناشىء من ربطهم بين العلامة الاعرابية والمعنى الوظيفي » (28) كما هو الشأن في الاسم . وقد بيّن أنّه يميل الى مذهب الكوفيين لاقرارهم بأصالة الإعراب في الأفعال ذلك أنّ الإعراب فيها يميّز الحروف المشتركة الداخلة عليها في حالات التباس معناها . وقد طرد في نظرهم الحكم فيما لا يلتبس فيه معنى بمعنى مثلما طرد الاعراب في الاسم فيما لا يلتبس فيه الفاعل بالمفعول .

وقد استنتج المؤلف من اتجاه الكوفيين أنّ للإعراب دورا في بعض الأحوال وهو « يميّز بين الكلامين المتكافئين والمعنيين المختلفين » (29) أمّا في سائر الأحوال مما لا يحتمل اللبس فالمعاني تجليها سائر القرائن الإبلاغية ممّا يقرّه نظام اللغة وقد وجد المؤلف في نصوص القدماء ما يشير الى بعض تلك القرائن ويدعم رأيه في أن الإعراب قرينة من جملة القرائن .

على أنّ مواقف المحدثين من الإعراب متباينة وقد لاحظ البحث أن بعضها ناتج عن ردّ على الدّعوة الى الغاء الإعراب فذهب أصحابها الى ما ذهب إليه جمهور النحاة القدماء من تحميل العلامة الإعرابية ما لا تتحمّل وهو اتجاه أوّل أمّا الإتجاه الثاني فيمثّله ابراهيم مصطفى وقد سعى إلى إلغاء العامل النحوي ولكنّه ذهب إلى تخصيص الضمّة والكسرة بالدلالة وحرمان الفتحة منها . ولئن وافقه صاحب هذا البحث على المبدأ الأوّل المتمثل في رفض العامل الا أنه عارضه فيما ذهب اليه من اقرار بدلالة بعض العلامات الإعرابية

(28) ص 239 .
(29) ص 242 .

ذلك أنّ مبدأ هذه الدّلالة هو افتراض مسبّق يتعارض مع منهج المؤلف الداعي الى الإنطلاق في دراسة النحو من دراسة نظام الجملة (30) .

ويوجد اتجاه ثانٍ يذهب أصحابه الى انكار دلالة العلامات الإعرابيّة . وقد ردّ المؤلف على من نسب ذلك الى الخليل بن أحمد مبيّنا أنّهم أوّلوا النّص الذي نقله عنه سيبويه ولم يتبينوا السيّاق الذي ورد فيه (31) أمّا الممثل الحقيقي لهذا الإتجاه فهو قطرب محمد بن المستنير وقد ناقش المؤلف آراء قطرب بعد أن بيّن أسسها ومنطلقاتها ثم عرض لصدى رأيه في مؤلفات المحدثين ووقف عند أبرز المحاولات التي أخذت برأي قطرب جزئيا كابراهيم مصطفى الذي جرد الفتحة من الدّلالة ومهدي المخزومي الذي جرّد الفعل من الإعراب . . أو كلّيا كابراهيم أنيس وأمين الخولي وأنيس فريحة الذي دعا إلى حذف الإعراب لأن الحاجة حذفته ولأنه لا يفيد في الفهم والافهام .

هذه اتجاهات المحدثين في فهم الإعراب وقد ناقشها المؤلف وانتهى إلى أنها لاتمثل اللغة ولا تصف نظامها وصفا دقيقا . على أنه يوجد اتجاه رابع في تفسير العلامةالاعرابية يقره المؤلف لأنه « يحاول أن يصف النسيج اللغوي للجملة العربية وصفا صحيحا وأن يكشف عن العلاقات فيها (32) » وهذا الإتجاه يمثله تمام حسان بكتابه « اللغة العربية معناها ومبناها » الذي يفسر فيه العلامة الاعرابية ضمن نظرية القرائن النحوية (33) وقد عمد صاحب هذه الدراسة الى تدعيم نظرية أستاذه باعتبارها أساس منهجه في تفسير العلامة الاعرابيّة وتحديد دورها . واستند في ذلك الى بعض الإشارات لنحاتنا القدماء

(30) ص 256 .
(31) ص ص 257 ـ 264 .
(32) ص 284 .
(33) 289 .

كابن يعيش وابن هشام والرّضى والجرجاني وابن خلدون الذي لاحظ أن الاعراب بعض من أحكام اللسان ، وانتهى المؤلف الى بيان مكانة العلامة الاعرابيةكما حددها تمام حسان ولخّص الأسس الخمسة التي ينبني عليها النظام النحوي للغة العربية (34) واستنتج أن غاية الاعراب هي الكشف عن العلاقات السياقية وأن قرينة التّعليق « هي أم القرائن النحوية جميعا » (35) ، ثم أضاف أن بعض القرائن قد يُغْني عن البعض عند أمن اللبس لأنّ أمن اللّبس هي القاعدة التي تعتمدها كل لغة لغاية التبليغ والافهام . ونتيجة لذلك فان قرينة الاعراب يمكن الترخص فيها إذا ما حصل الفهم والافهام وهذا يؤدّي حتما الى رفض الاعراب التقديري والمحلّي في المبنيّات والأسماء والمقصورة . . .

إلا أنّ مدلول الكلام المكتوب قد يفتقد بعض ما يحدّده من ملابسات وقد أفضى عدم توفر تلك الملابسات الى تعدّد الأوجه الاعرابية في بعض التراكيب وقد عقد المؤلف لهذه المسألة مبحثا بين فيه أبرز الأسباب لذلك التعدّد كالإختلاف في تقدير المحذوف أو القول باعراب المحلي أو فقدان النّغمة أو فقدان العلامة الاعرابية أو اشتراك أكثر من معنى نحوي في علامة واحدة . وكل ذلك في نظر الباحث « يدعونا لإرساء نظام يتفق عليه لعلامات الترقيم ليسهم في تحديد مدلول الكلام المكتوب » (36) وقد سعى المؤلف الى الكشف عن ذلك النظام بدراسة مسلك العلامة الاعرابية مع سائر القرائن وتعاونها معها لتوضيح العلاقات المتشابكة في نسيج الجملة المتلاحم . فقرينة الاعراب تتعاون في نظره مع قرينة الاسناد أو قرينة التخصيص أو التّبعيّة والنّسبة أو

---

(34) ص 289 ـ 290 .

(35) ص 290 .

(36) ص 308 .

الرّتبة وقد مثّل المؤلف لكل نوع من هذه الأنواع استنادا إلى آيات قرآنية وأبيات من الشعر الجاهلي .

على أنّه لاحظ أنّ أمن اللبس قد يفضي إلى الترخّص في إحدى القرائن . وقد خصصت الدراسة الفصل الرّابع والاخير منها لدراسة ظاهرة الترخّص في النثر والشعر . والترخّص قد يكون في قرينة الرّتبة أو قرينة المطابقة أو في الصّيغة أو التضامّ كما يكون في العلامة الاعرابية للمناسبة الصوتية أو في القراءات القرآنية أو في ما يقتضيه الشعر من ضرورات عروضيّة .

وانتهى المؤلف الى أنّ الترخّص في الاعراب هو خروج عن نظام الاعراب لغايات ابلاغيّة وبيانيّة يتطلّبها الموقف . وهو يرى أنّ مصطلح الترخّص هو بديل دقيق لما اعتاد اللغويون تسميته بالشذوذ او الضرورة ذلك أنّ الترخّص يصبح « مظهرا من مظاهر الافتنان في اللغة وأحد سبلها إلى التجديد والابتكار » (37) . وبذلك يكون المؤلف قد سعى إلى تفسير ظاهرة الإعراب في صورها الموافقة لنظام اللغة وفي صورها « الشاذة » عن هذا النظام . على أننا ـ وإن قبلنا مفهوم الترخّص في الشعر ـ نلاحظ أنه لا يمكن اعتماده في النثر بوصفه سبيلا الى التجديد والابتكار خاصّة وقد اقتصر المؤلف لبيانه على القرآن وأشار بنفسه إلى أنه ترخص يعود إلى اختلاف اللّهجات أو القراءات . . .

ولعلّ المؤلف قد أراد من خلال هذا الفصل بوجه خاص ومن وراء كامل البحث بوجه عام إعادة الاعتبار للأساليب البلاغية الّتي أُفرغ منها النحو العربي لذلك نلاحظ نزعة المؤلّف إلى التأليف بين التراث النحوي والبلاغي . ولعلّ

(37) ص 406 .

ذلك قد افضى بالبحث الى نوع من التشعيب اتّضح خاصة في التقسيم الجديد للكلم وتقسيم أنواع الجمل .

ومن جهة أخرى فإن اخضاع النظام اللغوي ـ بعد وصفه ـ الى منهج شكلاني لا يخلو من ايجابيات إذا ما نظرنا إلى غايته التّعليمية وما من شكّ في أنّ نحاتنا القدماء كانوا واعين بأن بعض المفاهيم والأصول التي أسّسوا عليها النّحو هي مفاهيم اصطلاحية أو صناعية ولعل ذلك ما أدّى بالمؤلف إلى عدم التمكّن من التخلص من مصطلحاتهم كالفاعل والمفعول به .

ومهما يكن فإن هذه الدراسة تكتسب أهميتها من شموليّة نظرة صاحبها ومن إثارتها للقضايا المتّصلة بالنحو العربي وأصوله المبدئية ومناهج دراسته ووصف نظامه . على أنّ المؤلف لاحظ في سياق البحث أن « كلّ من يحاول فرض قاعدة عامّة تنتظم كلّ الجزئيات يلجأ إلى افتراض المشابهات التي تدعو الى تكلف في كثير من الاحيان لا يسلم من نقد او نقص » (38) . ولعلّ هذه الملاحظة تنطبق على صاحبها إذ نجده قد انطلق من فرض قاعدة القرائن النحويّة التي أظهرها أستاذه وسعى إلى تدعيم تلك القاعدة بما وجده من مشابهات في بعض الملاحظات من نصوص نحاتنا القدماء .

خالد ميلاد

(38) ص 238 .

آلصّورة في الشعر آلعربي حتّى أواخر القرن الثاني الهجري : دراسة في أصولها وتطوّرها

تأليف : د. علي البطل
الطبعة الأولى. دار الأندلس للطباعة والنشر.
بيروت 1980 247 صفحة
تقديم : مبروك المنّاعي .

عديدة هي الدّراسات النقديّة التي حاول أصحابها قراءة شعرنا القديم « قراءة ثانية » ، وكثيرة هي المؤلفات التي تناول أصحابها دراسة « الصّورة الفنيّة » في الشعر العربي القديم سواء من جانب تركيبها اللّغوي والموسيقي (1) ، أو من حيث تأثير الخصائص اللغوية في بنائها الفنيّ (2) ، أو التي نحا أصحابها منحًى بلاغيًّا نظريًّا وصل عند بعضهم حدّ التقنين (3) . ولكنّ الدّراسات التي مال أصحابها إلى التطبيق وآقتربوا ، في تحاليلهم للصّورة في الشعر العربي ، من المنابع الأسطورية وآتجهوا إلى الربط بين الشعر والعقيدة

---

(1) - د. عبد القادر القطّ : « الشعر الإسلامي والأموي » .

(2) - د. ابراهيم عبد الرّحمان : « قضايا الشعر في النّقد العربي » .

(3) - د. مصطفى ناصف : « الصورة الأدبية » ود. جابر عصفور : « الصّورة الفنيّة في التراث النّقدي والبلاغي » .

السّائدة قبل الإسلام ، قليلة وجزئية (4) . إلى هذا النّوع الثاني من الدراسات تنتمي دراسة الدكتور علي البطل التي نقدّمها محاوِلةً التعديل والشمول فالتجاوز والتجديد . وقد رام صاحبها - فيما مهدّبه إليها - « الكشف عن وجهٍ للشعر العربي كان محتجبًا طيلة هذه الحقبة الطويلة من عمره ، هو وجه آرتباطه الوثيق بالحياة الدينيّة والأساطير القديمة . . . » (ص 8) .

وقد نعت المؤلف الاتجاه الذي توخّاه في دراسته هذه بكونه « نظرة جديدة في الشعر العربي » وبأنّه « آتجاه جديد في دراسة تُراث قديم آستفاضتْ فيه الدّراسات ، ومنحتْه قداسةُ اللغة نوعًا من تحريم المخالفة للمأثور » (ص 8) . وحاول أن يستدرك على غيره ممّن درسوا الصورة بأمريْن : « التركيز على مضمون الصّورة » حيث ركّز سابقوه على الشكل ، ودراستها دراسة زمانية تطوّريّة حيث ينصّب آهتمامه على « بحث الأصل الديني للصّورة أساسًا ، ثم المُضيّ معها متبِعًا تطوّرها الفنّي والتاريخي . . . حتّى سنة 200 للهجـرة » (ص 9) . ولـذلـك قسّم بحثه إلى أربعـة أقسـامٍ هي (ص ص 9 - 10) :

- القسم الأوّل (ص ص 13 - 51) : ويمثّل الأساس النّظري للبحث ، وهو من شقّيْن يدرس أوّلهما مفهوم مصطلح الصّورة الفنيّة ويحدّد منطلق الدراسة التطبيقيّة ، ويبحث ثانيهما الأصول الدينيّة والأسطوريّة الّتي تستمدّ منها الصّورة الفنيّة في الشعر العربي جذورها .

- والقسم الثاني (ص ص 52 - 120) : ويدرس صورة المرأة منذ بداية شكلها المثاليّ في العقيدة الدينيّة إلى ما وصل إليه هذا الشكل من تطوّر

(4) - د. مصطفى ناصف . « قراءة ثانية لشعرنا القديم » . وخصوصا د . نصرت عبد الرحمان : « الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث . »

نحو الواقعيّة بتأثير التطوّرات الحضاريّة التي مرّ بها المجتمع العربي حتّى نهاية فترة البحث .

ـ والقسم الثالث (ص ص 121 ـ 180) : ويعالج صورة الحيوان التي تُنبىء بأصول أسطورية قديمة كالثور الوحشي وحمار الوحش والظّليم والنّاقة والحصان و« هي من المعبودات الأساسية القديمة » ويكشف عن تحوّل هذه الصّورة إلى قوالب فنيّة تقليديّة ماتتْ قبل فترة العصر العبّاسي .

ـ القسم الرّابع (ص ص 181 ـ 236) ويدرس عددًا من الصّور في شعر المدح والفخر والرّثاء والهجاء والوصف ويبيّن فيه المؤلّف الجذور الأسطوريّة للصّور من خلال الشعر وما بقي من الممارسات الشعائريّة في روايات الإخباريين .

وقد أثبت المؤلف في نهاية الكتاب قائمة للمصادر والمراجع (ص ص 237 ـ 245) فصل فيها بين المصادر ـ وقد رتّبها ترتيبًا تاريخيًّا ـ والمراجع ـ ورتّبها ترتيبًا أبجديًّا ـ وكانت نسبة ما أعتمده من مراجع أجنبيّة تبلغ حَوالي الثلث كمًّا ، ولكنّها من حيث الكيف ، وجّهتْ بحثه توجيهًا واضحا كما سنرى في غضون هذا التقديم . ثم ختم عمله بفهرس مفصّل للموضوعات (ص ص 246 ـ 247) .

يبدأ المؤلف القسم الأوّل من دراسته المتعلّق بالصّورة الفنيّة من حيث مفهومها النّظري وأصولها الأسطورية بالتمييز بين مفهوميْن للصّورة الفنيّة ، أوّلهما مفهوم قديم نتج عن تأثّر العرب بالفلسفة اليونانية وهو مفهوم قصر ـ على حدّ قوله ـ الصورة الفنية على التشبيه والاستعارة ، وثانيهما مفهوم حديث يوسّع مصطلح الصّورة ليشمل ـ بالإضافة الى الصور البلاغية ـ ما يملكه الشاعر من وسائل التّصوير عن طريق استخدام اللّغة : يقول المؤلف (ص 25) : « قد

تخلو الصّورة ، بالمعنى الحديث ، من المجاز أصلاً فتكون عبارات حقيقية الإستعمال ومع ذلك فهي تشكل صورة دالة على خيال خصب . . . » .

ويرى المؤلّف هنا أنَّ الشاعر كلّما اقترب باللغة من روحها بالدائيّة الأولى أتيحتْ له القدرَة على التصوير : يقول (ص 26) موردًا رأيًا لأرشيبالد مكليش Archibald Mc Leech. (5) « وكلّما قُرِّبت اللغة من وضعها البدائي كُلّما (كذا) كانت تصويريّة . » وأنطلاقًا من هذه المقولة يرى المؤلّف أنّنا كلما اقتربنا من النصوص القديمة وجدنا التصوير فيها لا يعتمد بالضرورة ، الوسائل البلاغيّة لحداثة عهدها ببكارة اللغة .

ولنا أن نتساءل عمّا يعني « بالنّصوص القديمة » بينما يعتبر أنّ ما وصلنا من الشعر الجاهلي يمثل مرحلة نضج ؛ فلا يمكن بحال أن يُعتبر شاهدا على طور عتيق . ومن ناحية أخرى فكأنّ المؤلّف يعتبر أنّ ما يُسميه « بالوسائل البلاغيّة » وليدُ علم البلاغة ، والحال أنّ كُلّ هذه الأساليب استنبطها البلاغيون من النّصوص قديمها وحديثها . ثم يتتبّع المؤلف مفهوم « الصورة الفنية » الجديد - معتمدا خاصة محمّد غنيمي هلال في كتابه « المدخل للنقد الأدبي » - في فلسفات المدارس الأدبيّة والنقديّة (ص 27) ، مُشيرًا إلى متابعه في العلوم الإنسانية ، يقول : « لقد تأثّرت الدراسات الأدبية في تكوين المفهوم الحديث لمصطلح الصّورة الفنيّة بالدراسات السّيكولوجيّة التي فتح فرويد آفاقها بمباحثه عن العقل الباطن . . . ويُعتبر تحديده للصورة الشعريّة بأنّها « رمزٌ مصدره اللاّشعور » منعرجا في فهمها أضيف إليه فيما بعد فكرة يونغ عن النّماذج العُليا (Archetypes) فتوجه اهتمام الدارسين نحو التّشكيل اللغوي

---

(5) - من كتابه « الشعر والتجربة » . ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي والملاحظ أن المؤلف يُثبت الأسماء الأعجميّة بالعربية فقط لاعتماده الترجمات غالبًا .

للصّور ومنابعها الموغلة في أعماق الميراث الحضاري للذهن الإنساني . . . » (ص 28) .

وعلى هذه الأسس النفسيّة قام التعريفان الجديدان اللذان سيتّخذهما المؤلّف ـ وخاصة ثانيهما ـ منطلقا نظريًا يبني عليه دراسته ، وهما : أوّلا تعريف يتجه آتجاها سلوكيًا يهتم بالصور من حيث هي نتيجة لعمل الذهن البشري في تأثره بالعمل الفني وفهمه له . ويصنّف هذا التعريف الصّور بحسب مادّتها إلى صور بصرية وسمعيّة وشميّة وذوقية ولمسية . وثانيا تعريف يدرس الصّورة بآعتبارها تجسّد رؤية رمزيّة ويهتمّ منها بالأنماط المتكرِّرة التي سمِّيت بعناقيد الصور : وهنا يعتمد المؤلف آعتمادا كليًّا على مقال لنورمان فريدمان (Norman Friedmann) (6) ـ المعتمد بدوره على آتجاه كارولاين سبيرجن (Caroline Spirgen) في دراستها لصور شكسبير (Shakespeare) وعلى ستانلي هايمن (Heimann Stanlei) (7) .

ويتوسّع المؤلف (ص 29) في تحديد ملامح هذا الإتجاه ـ وهو الذي يهمه بصورة أخص ـ معتبرا أنّ المهم فيه هو دراسة ما وراء الصّور الرّمزية من أصول نبعتْ منها ، وملاحظة كيفية آرتباطها بالنّماذج العليا في الشعائر والأساطير . وهو إنّما يهيّءُ بهذا لِدراسةِ العلاقة الرمزية بين المتواتر في الشعر العربي القديم من صور الحيوان والإنسان والجماد وبين الأساطير والشّعائر الدينية العربية الموغلة في القِدم : ولعلّه يجدر بنا أن نلاحظ من البداية أنّ الأساس النظري الأول الذي ستنطلق منه هذه الدراسة ـ أي المفهوم الرّمزي ـ وقع آستقاؤه من الدّراسات الغربية وتطبيقاتها .

(6) ـ « الصورة الفنيّة » . ترجمة د. جابر عصفور مجلة « الأديب » العراقية . عدد 16 .

(7) ـ « النقد الأدبي ومدارسه الحديثة » . ترجمة د. إحسان عبّاس .

أمّا فيما يتعلق « بالأصول الأسطورية للصّورة » ـ وهو الفصل الثاني من القسم الأول ـ فيشير المؤلف في بدايته إلى صعوبة تصوّر بدايات الشعر العربي وتطوّره حتى وصل إلى هذه الدرجة من النّضج الفنيّ واللغوي التي نجد عليها ما وصلنا منه أو « ما آصطُلح على تسميته بالشعر الجاهلي » (8) . ويرى المؤلف أنّ اكتمال الشعر السّابق للإسلام فنيّا يدلّ على أنّه لا يمكن أن يكون هو الحلقة الأولى في تاريخ الشعر العربي : وهنا يفتح هذا الدارس لنفسه باب التأويل فيفترض أنّ البدايات الأولى للشعر العربي ترجع إلى ألف عام قبل مجيء الإسلام ، ويرى ، في كثير من الإطلاق والوثوقية ، (ص 38) أنّ الشعر العربي « لا بدّ » أنه كان مرتبطا في بدايته ـ شأنه شأن أشعار الأمم الأخرى ـ بالمعتقدات والطواطم التي كانت معبودة في الزمن الغابر ، و « لا بدّ » أنّه كان له دوره وموقعه في أداء الشعائر والطقوس : ولعل هذا يجعل عمله قائما على مجرد افتراض ليس من الممكن ، حسب ما نعرفه من نصوص ، دَعْمُهُ بأسس موضوعية أي ممارسات للشعر معروفة أو موثوق بها .

ويضع المؤلف هذه المسألة ـ علاقة الشعر بالدين والسّحر ـ في إطار تاريخي عام حتى يتسنى له سحبُ ما تأثر به من نتائج استقاها من دراسات أجنبية على خصوصيات البيئة العربية والشعر العربي قبل الإسلام فيرى أن الإنسان البدائي « عبد كل ما كان حوله من مظاهر الطبيعة بعد أن خلع عليها خياله قوى روحيّة فاعلة ومقدّسة . . . » وحاول التحكم في ظواهر الطبيعة بالصّلاة حينا وبالسّحر أحيانا أخرى ؛ فكانت نشأة الفن وبالتالي الشعر في أحضان الدّين والسّحر ، وآكتسب « خصائص ظلت عالقة به لعلّ أهمّها الاعتقاد بالقوة السحرية للكلمة أو القوة الخالقة فيها . . . » (ص 40) :

---

(8) ـ يعزف المؤلف عن آستخدام هذه التّسمية ويعتبرها مُضَلِّلة وغير علمية : آنظر هامش ص 38 من كتابه هذا .

وقد آعتمد المؤلف في هذه خاصة على توماس مونرو (Thomas Monro) (9) وأرنولد هاوزر (John Bartelemy) (10) ويورد المؤلف ـ قبل الحديث عن معتقدات العرب قبل الإسلام ـ رأيًا لجُون بارتيليمي (Arnold Hauser) (11) مفاده أن الفن كان يؤدي عند الشعوب القديمة وظيفة مقدسة ، وأنه ظلّ في خدمة الطقوس زمنا طويلا . ثم يربط ما أفاده من المباحث الغربية المتعلقة بالمجتمعات البدائية بالبحث في معتقدات العرب قبل الإسلام بهدف دراسة الصّور التي ترسّبت منها في الشعر القديم : فيبيّن (ص 43) أنّ « آلهة العرب كانت آلهة كواكب . . . وكان أهمها الشمس فعبدوها وعبّروا عنها بعدّة صفات تبيّن نظرتهم إليها وتأثيرها في حياتهم » وجعلوا لها رموزا مقدسة « فالمرأة والفرس والمهاة والغزالة والنخلة وجوه متعددة لها ، أما صنمها فهو « اللات . . . » (ص 44) ، وقدّم لها العرب صورة الفرس قربانا .

كما عبدوا القمر وعبّروا عنه بأسماء متعددة كذلك : وهو « هبل » إلاه الكعبة ، ومنحوه صفات كثيرة كالرحمة والسّمع والقدرة و« رمزوا له برموز متعدّدة الصّور : فقد عبد على شكل رجل مكتمل الصّورة وعلى شكل ثور . . . » (ص 44) وقُدِّمت له صور الثيران نذورا .

« ومن الأمّ ـ الشمس والأب ـ القمر جاء ثالث الثالوث الإبن « عثتر » أو كوكب الزهرة . . . » (ص 45) وهو ربّ الصّنم « العُزّى » ، وكانت تقدّم إليه القرابين البشرية من الأطفال . . .

ويرى المؤلف أن هذه العقائد تركت آثارها فيما سمّاه الإخباريون « أوابد العرب » وفي تسميات الأشخاص بأسماء حيوانات أو نبات أو حشرات وكذلك

---

(9) ـ « الدين والسّحر » ترجمة محمّد علي أبو درّة وآخرين .

(10) ـ « الفنّ والمجتمع عبر التاريخ » . ترجمة د. فؤاد زكريّا .

(11) ـ « بحث في علم الجمال » . ترجمة د. أنور عبد العزيز .

في شعر المراحل التي وصلتنا آثارها : ولعلّ أهم ما يمكن أن يعاب على هذا الباحث فيما يتعلق بالقسم الأول من كتابه ـ وهو الأساس النظري الذي سيقيم عليه بحثه ـ أنه ينطلق من افتراض أنّ كل الفنون قد نتجت عن الدّين ، وينقل هذا الإفتراض بصورة آلية ليجعله أساسا لتفسير الشعر العربي القديم : فهو ينقل (ص 43) تحديدا لماكس موللّر (Max Müller) (12) في نمّو الميثولوجيا ويعتبر ببساطة أنه « . . . ينطبق على معبودات العرب القدامى » ؛ والملاحظ أنّ بناء إستنتاجات على مجرد افتراضات أمر لا يخلو من خطر لأنه بناء على أسس غير متينة . وقد كان الأجدر به ، في رأينا أن ينطلق من الشعر متوخّيًا منهجًا استقرائيًا لا أنْ ينطلق من خارجه أيْ من الأساطير لدراسة الشعر . وقد كان بُعْدُهُ عن الشعر ـ موضوع بحثه ـ بعدا مزدوجا لأنّه انطلق من الأساطير غير العربية ، لترميم بعض الأساطير العربية ثم انطلق من الأساطير العربية المرمّمة ـ إن صحّ القول ـ إلى الشّعر ، فبدا في أحكامه بعض التعسّف ، من ذلك مثلا موازاته بين أوديب وآمرىء القيس (49) مفسّرا ذلك بقولى : « . . . وفي حياة كلّ منهما فسق بالمرأة بشكل أو بآخر . فأوديب تزوّج بأمه وآمرؤ القيس كان يشبّب بنساء أبيه . . . » (ص 50) ، أو مقارنته بين ما سمّاه « بطقس التطهير » عند اليونان وشعيرة رمي البعرة التي كانت تقوم بها المرأة الجاهلية بعد عام من وفاة زوجها (ص 55) . ونحن نعلم أنّ شرح الشعر بآعتماد الأساطير أمر لا يخلو من المزالق لأنّ الكثير منها قد حيك في مراحل متأخرة آنطلاقا من الشعر نفسه .

ثم يتناول الدكتور البطل قسمه التطبيقي الأوّل وهو « دراسة صورة المرأة بين المثال والواقع » فينطلق من نَظرة المجتمعات البدائية خلال الفترة الطوطميّة للمرأة ليقارب نتائج بحثه فيما بعد بخصوصيات الوضع العربي ،

(12) ـ ورد في كتاب مونرو . أنظر الإحالة رقم 9 .

فيرى أن هذه المجتمعات عبدتْ في المرأة ظاهرة الخصوبة أو معنى الأمومة ، وأنَّ المجتمعات الزّراعيّة ربطتْ بين الآلهة ـ المرأة والآلهة ـ الأرض لاشتراكهما في معنى الخصوبة ، وأبرز الفنّ ونقوش تماثيل النّساء خاصّة آستعدادًا خاصًّا لهذه الوظيفة : ويستشهد المؤلف في هذا المجال بقول لنورمان بريل Norman Briel (13) : « إنَّ الأعمال الفنيّة اللاّفتة للنّظر في تماثيل ما قبل التاريخ كانتْ تماثيل المرأة المصنوعة من الحجر الجيري ، وتمثّل آمرأة بدينة في كُلّ أعضائها لتمثّل الخصوبة أو الأمومة . . . » (ص 50) .

ويرى المؤلّف أنَّ العرب لمّا كان أساس حضارتهم لا يقوم على الزّراعة ، فقد آتّجهوا إلى الشّمس لأنها ـ كما يقول ـ أظهر ما في حياة الصّحراء خالعين عليها صفة الأمومة ، فآعتبروها الرّبّة والإلاهة الأم ، « وجمعوا الصّور المختلفة للأمومة والخصوبة كالمهاة والغزالة والفرس من الحيوان ، والنخلة والسّمُرة من النّبات ، والمرأة من الإنسان ، فجعلوها رموزًا مقدّسة للشمس ـ الأمّ ؛ ولهذا ظهرتْ هذه الصور متجاورة عند تصوير الشعراء للمرأة فيما وصل إلينا من شعر ما قبل الإسلام . . . » (ص 57) .

ولعلّه يجدر بنا أنْ نلاحظ هنا أيضًا أنَّ قرن الخصوبة بالأرض معقول ومعروف تاريخيًّا عند أمم أخرى كاليونان وقدماء المصريين . ولكنَّ قرنها بالشمس في بيئة صحراويّة ، وعبادة المرأة بآعتبارها رمزًا للشمس الأم إلاهة الخصوبة أمْرٌ يبدو لنا غريبًا ونابعًا من تأثّر ثقافي لا من آستقراء واقع تاريخي .

ويتولّى المؤلف تحليل النصوص الشعريّة وتأويلها فيستنتج ربط الشعراء آنطلاقًا من آمرىء القيس بين صورة المرأة وصورة الشمس المعبودة ، وحرصهم على ابراز بدانتها لاحتذائهم صورة مثاليّة لامرأة كانت تُقَدَّسُ فيها

(13) ـ في كتابه « بزوغ العقل البشري » . ترجمة إسماعيل حقّي .

صفة الخصوبة « خصوبة جنسيّة تؤدّي إلى الأمومة التي هي الوظيفة الأساسيّة للإلاهة الأمّ واهبة الحياة وضامنة آستمرار النّوع وإثراء القبيلة بالعدد الوفير . . . » (ص 61) : ففي صورة المرأة من الشمس بياضها وصفرتها « لأنّها معبودة رمز الشمس الأمّ ، فهي الشمس ذاتها . . . » (ص 63) ، وصورتها تُنحَتُ « تمثالاً » من الكلمات إذْ يصورونها جامدة أو بطيئة الحركة أو دُمية كما كانوا يسمّونها في شعرهم . ويقرّر أنَّ آرتباط هذه الصّورة الجسدية بالدّمى والتماثيل آرتباط واضح في الشعر العربي قبل الإسلام وهو وثيق الصّلة بالدّين القديم إذْ كانت هذه الدّمى والتماثيل تُقدَّمُ قرابين ونذورًا في معابد الشمس ـ الأمّ . . . » (ص 64) .

ويهمّنا في هذا الصّدد أنْ فكرة ما سمّاه المؤلّف (ص ص 55 ـ 56) بالصّلة بين العلاقات الجسدية بين البشر وبين خصوبة الأرض ، وفكرة « العذراء أمّ الإلاه » والتماثيل المسمّاة « بفينوسات لوسيل » التي ترجع الى العصر الحجري ، كلّها ممارسات غريبة عن نظرة العربي الجاهلي للمرأة وعلاقته بها ، وقد عرفتها الحضارة اليونانية القديمة والحضارات القائمة على الزّراعة بوجهٍ عامّ . والمؤلف يستنتج (ص 59) من مثل بيت آمرىء القيس في وصف صاحبته :

« بَرَهْرَهَةٌ كالشمس في يومِ صحوها
تُضيءُ ظلامَ البيْتِ في ليلة الدُّجَى »

أَنَّ الشاعر يقدمها لنا « تمثالاً من فينوسات **لوسيل** (14) ، وأنّه يجعلها رمز الشمس المعبودة . . . والحال أنَّ غاية آمرىء القيس في هذا البيت ـ إذا

---

(14) ـ لم نعثر على كتاب « براندون » (S.F.G. Brandon) الذي نقل عنه المؤلف هذا الاسم في نطاق شاهدٍ أورده ص 56 ، ولكنّنا نظرنا في بعض المراجع المختصّة فوجدنا أنَّ هذه « الفينوسات » تماثيل نسائية صغيرة الحجم ترجع إلى العصر الحجري وتنسبُ لأعلامٍ كثرين لعلّهم مُكتشفوها : آنظرْ بالخصوص : «L'Encyclopédie de l'Art»

وضعنا في إطاره من القصيدة ولم ننظر إليه مفردًا ـ تبدو في التّمتع بهذه المرأة ، لا في عبادتها ، إذْ يقولُ قبله :

« ويا ربّ يوم ناعمٍ قد لهوتُه
بمُرْتجّةِ الحاذيْن ملتفّةِ الحشَا »

ويُضيفُ بعده :

« أسيلةِ مُسْتنِّ الوشاحِ كأنّما
تكسّر في أوراكها هابِرُ النّقا »
« مضمّخةِ الأرْدانِ سهل حديثها
لطيفة طيّ الكشح وَهْنانةِ الخُطى . . . » (15)

ويسترسل المؤلّف في أطروحته هذه معتبرًا أنَّ صورةً للمرأة يمكن أن نطلق عليها « المرأة المثال » أو « الصورة المثالية للمرأة » قد تواترت عناصرها عند الشعراء القدامى على نسق واحد ، ما عدا بعض الاختلافات البسيطة في الجزئيات ، ممّا يجعل صورة المرأة في الشعر على حدّ قوله « أقرب إلى أن تكون نُسخًا مكرّرة من أصل واحد . . . فالوجه شمس يضيء الظلام ، والعينان لمهاة والجيد لظبي ، والمهاة والظبيُ أُمٌّ دائمًا . . . » (ص 69) ويُضيفُ ما لأسنان المرأة من علاقة بالشمس ، وتشبيهها بالدرّة وبيضة النّعام ـ وهما عنده قرينتان للشمس أيضا ـ وتشبيه ريقها بالماء العذب الذي هو رمزُ الخصوبة . ثم يذكر امتلاء جسم المرأة وبدانتها وحُسن تقسيم جسَدِها . . . « وهكذا تتكامل للمرأة صفات القداسة الدينيّة . » (ص 76) .

على أنّه يحسن في نظرنا الاحتكام ، في مثل هذه الأطروحات ، إلى الغرض الذي قيل فيه الشعر ، لا إلى المعاني الفرعيّة : ونلاحظ هنا أنّ

(15) ـ ديوانه ص 331 . ط . دار المعارف . 1969 .

الأبيات والمقاطع التي آستشهد بها المؤلف على آرائه (ص ص 59 ـ 65) وردتْ كلّها في نطاق غرض الفخر ؛ فلا يمكن لذلك ، في رأينا ، أن تعكس تعبُّدًا للمرأة بل مفخرة من مفاخر الفتيان بآستباحة اللذّات . ونحن أميل إلى اعتبار المرأة عند العرب القدامى طرَفًا في التلذّذ بالعيش بل إحدى مباهج الدّنيا لا معبودًا أوْ رمزًا لمعبود : فلا نظنّ آمرأ القيس « يتوجّه إلى صاحبته بالصّلاة لمنح الخصوبة ونعيم الحياة » كما يقول المؤلف (ص 94) ، وإلاّ فبِمَ نفسّرُ بيته الشهير :

« ومثلكِ حبلى قد طرقتُ ومُرضعًا

فألهيتها عن ذي تمائِمَ مُحْوِلِ »

أهو يلتمس من خلاله الخصوبة ؟ . . ثمّ ما رأي المؤلّف في تشبيه الأسود بن يعفر النّهشلي (16) المرأة بالقمر ، لا بالشمس كما يرى المؤلّف ، حيث يقول : « والبيض تمشي كالبُدور وكالدّمى . . . » ؟ وإنّنا لَنعتبر قوله (ص 87) بأنَّ تشبيه المرأة بالبدر « آنحراف فنّي » غير مُقنع ، خصوصًا وقد قال نفس الكلام في تشبيه الرّجل بالشمس أيضًا : وهو كلامٌ يلتجىء إليه في الحقيقة كلّما شعر بأنَّ واقع الشعر لا يوافق أطروحاته تمام الموافقة : ولعلّ آعتباره ما لا يتلاءمُ مع نظرته خطأً فنيًّا يبعث على التساؤل عن قيمة المنهج الذي توخّاه .

ولئن بيّن المؤلف من خلال الشعر القديم ، أنَّ صورة « المرأة المثال » هي الطاغية فقد أضاف ما يمكن أن يُعتبر تناقضًا في نظرته وهو أنّ صورة المرأة « الواقعية » قد وُجدتْ أيضًا وإنْ بدرجة أقلّ ، وصُوِّرتْ إمّا قينة مغنّية أو راقصة أو آمرأة مهجوّة من نساء الأعداءِ أو زوْجة مناكدة سيّئة الخُلق . وإنَّ ما

---

(16) ـ « المفضّليات » . ط . دار المعارف 1975 ص . 218 .

يميّز صورة ما سمّاه المؤلف « المرأة الواقعية » أنّها محض جسد ، لذلك لا تُحشَد لها الرّموز المقدّسة للمرأة المثال . ثم يُبيّن المؤلّف أنّه بمجيء الإسلام وظهور العقيدة الجديدة « يتغيّر الأمر من أساسه فتنبتّ الصلة بين الشعر والأصداء الزّائلة للتراث الديني القديم . . . فتفقد صورة المرأة منبعها الأسطوري . . . » (ص ص 97 ـ 98) . وتنتقل عناصر الصّورة المثالية للمرأة عبر المخضرمين فيحصل فيها تجديد جُزئي يمكن إجمال رأي المؤلف فيه في كونه لا يعدو إضافة جزءٍ لم يكن من الصورة أو حذف جزءٍ منها .

ثم يتتبّع صورة المرأة في العصر الأموي فيلاحظ أن فنَّ الغزل قد تطوّر لأنّه أصبح يُستخدَمُ في الهجاء السّياسي بينما ظَلَّتْ عناصره تقليديّة وأصبحتْ الصورة الفنيّة ـ « عند شعراء الاحتراف » قالبًا فنيًّا يميّز الشعر الرّسمي في البلاط الأموي .

أمّا شعراء الغزل الحجازيون فقد ذهبوا ـ حسب رأي المؤلف ـ في تصوير المرأة مذهبيْن متمايزيْن : فبدتْ في غزل البوادي الحجازية ، غزل العذريين ، « روحًا » أكثر منها جسدًا ، ولمْ تظهر كثيرًا إذْ كان « مدار التعبير في غزلهم على تباريح العشق وآلامه » (ص 107) .

أمّا في غزل أبناء الحواضر فأصبحتْ صورة المرأة في الشعر صورة حضريّة تعبّر عن المرحلة الاجتماعيّة التي عاشها الحجاز آنذاك : فعمر بن أبي ربيعة « يصوّر المرأة التي تعيش في أيّامه والتي أتاحتْ لها الحياة الاجتماعيّة قدرًا كبيرًا من التحرّر والانطلاق . . . لذلك فإنّنا نجد في شعره كُلَّ امرأة بذاتها وملامحها الخاصّة ، وليستْ صورة مطلقة أو أنموذجًا مُجرّدًا يصحّ أن تتلبّس به أيّ امرأة . . . » (ص 112) .

ثمّ ينتقل المؤلّف إلى العصر العبّاسي الأوّل مُتبّعًا صورة المرأة فيه ـ من خلال غزل بشّار وأبي نواس خاصّة ـ فيلاحظ أنّ الصّورة التقليديّة للمرأة

تختفي أو تكاد : فهي تظهر عند بشار أحيانًا بصفتها نوعًا من التّظرّف بمحاكاة الأقدمين . و« لكن ما يلفت النظر في شعر بشار هو تجديد البناء الفنّي للصورة . . . » (ص 117) أمّا مع أبي نواس فتبرز خاصية الحركة في تصوير المرأة وهو ما يناقض صورتها القديمة .

وينتقل المؤلّف إلى القسم الثالث من كتابه لدراسة « صورة الحيوان بين العقيدة والتقليد الفنّي » محاولًا كشف الرّوابط بين صورة الحيوان النّمطيّة في الشعر القديم وبين الحياة الدينيّة والأساطير آنطلاقًا من عبادة الانسان القديم للحيوان وآتخاذه طوطمًا وجدًّا أعلى أو رمزًا للإلاه السّماوي : « الكوكب الذي تتوجّه إليه الجماعة في صلواتها » (ص 123) .

ويبدأ المؤلّف برصد صورة الثور الوحشي المترسّبة في الشعر الذي سبق الإسلام مباشرة فيقول (ص 125) « تطالعنا صورة الثور الوحشي عند حديث الشاعر عن ناقته إذْ يعمد إلى وصل صورتها بصورة الثور في تشبيه مطوَّل يترك الشاعر فيه صورتها مُفيضًا في رسم صورة الطرف الثاني من التشبيه . . . » ويربط المؤلف بين صراع الشمس والقمر في العقيدة الأسطورية وصراع الثور وكلاب الصيّاد ومطاردتها إيّاه فيقرن تصوير الشعر للثور بأسطورة « ضاع أصلها » ، ويوازن بين ظهور الثور الوحشي في الشعر مع قدوم الليل وآحتمائه من البرد والرّيح والمطر بشجرة الأرطى ، وصراعه في الصّباح لكلاب الصيّاد التي تطارده ، وبين ظهور القمر وتعرّضه في ليل الشتاء لحُجب السّحاب المظلم ممّا يجعل الذّهن البدائي يتصوّر عدوانًا على القمر من الظواهر الطبيعيّة الشرّيرة وآلتجاءه إلى قوّة خيّرة يحتمي بها : فصورة الثور تتعلّق إذن ، حسب رأي المؤلف ، بأسطورة حِيكتْ حول علاقة القمر بالشمس أوّلًا ، حيث يظهر عندما تختفي ويختفي عندما تظهر ، وعلاقته بغيره من الكواكب التي ترمز لها كلاب الصيّاد .

ولقد لاحظنا على المؤلف شيئًا من الحرج في محاولته تأويل صورة الثور الوحشي في الشعر الجاهلي بآعتماد الأسطورة ، وآعترافًا بأنَّ مؤيّدات أطروحته هنا غير كافية : يقول (ص 130) : « . . . إنّنا أمام أسطورة ضاع أصلها وبقيتْ منها هذه العناصر التي تشير إلى هذه الأسطورة الضّائعة . » وهو يلجأ ، كلّما أعوزته الأدلّة ، إلى القول بأنّ المستقبل كفيل بالبرهنة على أطروحاته مُعوِّلًا على ما ما تحتوي الأرض العربية من كنوز أثرية : « ولكنّنا ننتظر ما يجلو غوامض الأسطورة العربيّة . . . عن طريق المكتشفات التاريخيّة التي نرجو أنْ تتم في مستقبل الأيّام . » (ص 137) .

وتلحق بصورة الثور ـ الأب في رأيه صورة المهاة ـ الأمّ إذْ تُذكَرُ قرينةً للنّاقة أيضًا ، ولكنّها « لا تُذكَرُ منفردة تحت الأرطاة ، كما يُذكَرُ هو ، بل في مكان وسَط بين القطيع وبين آبنها » (ص 133) . ويُبيِّن المؤلّف الفوارق الطفيفة بين عناصر صورة المهاة وعناصر صورة الثور : ولعلّ أهمّ تناقض داخلي وقع فيه ـ في هذا المستوى من دراسته ـ هو أنَّ الليل لا يُجِنّ الثور ـ رمزَ القمر ـ دائمًا ، بل قد يُجِنّ البقرة الوحشيّة أيضًا ، كما هو الحال في معلّقة لبيد ، وقد آعتبرها المؤلّف من قرائن الشمس ورموزها . غير أنّه يعتبر هذا (ص 134) « خطأً فنيًّا وأسطوريًّا » : وهو أمر نستبعده كثيرًا من شاعر في مقام لبيد ، ونميل إلى آعتباره تعسّفًا على حقيقة الشعر العربي ربّما أوقع المؤلّف فيه تحمّسه لهذه الأطروحات وتكلّفه إخضاع الشعر العربي لها .

ثم يردف المؤلّف بصورة الفرقد ـ آبنها ـ ليكتمل الثالوث ملاحظا أنه إذا كان الثور والمهاة ينجوان في غالب الأحيان فإن الفرقد يُصْرَعُ دائما . ويربط صورة الفرقد بصورة الإلاه الإبن أو « العزّى » ويقرنه بظاهرة تقديم القرابين البشرية من الأطفال .

ثم ينتقل الى صورة الحمار الوحشي مقارنًا بينه وبين الثور : والفرق بين الصّورتيْن أنَّ الثور يظهر منفردًا في حين يظهر الحمار دائمًا مع أُتُنِهِ ، ويظهر الثور ليلاً في حين يظهر الحمار نهارًا ، وتلازم صورة الثور الشتاء والمطر في حين تلازم صورة الحمار نهاية الرّبيع وبداية الصّيف حيث يبدو سمينًا قويًّا قد رعى الرّبيع في مواطن خصبة حتّى إذ بدأ قيْظ الصّيف وجفّت المياه تذكّر موْضعًا ماؤه لا يجفّ فآنطلق بأُتُنِه حيثُ يكون الصيّاد قد تخفّى مترصّدًا . . .

ولئن وجد المؤلف لتأوُّل صورة الثور « ملامح أسطورة ضاع أصلها » كما قال (ص 130) ـ فإنّه لم يجد لتفسير صورة الحمار الوحشي في الشعر القديم ما يجعلها تنصاع للانسجام مع أطروحته العامّة فقال (ص 138) : « أمّا الحمار الوحشي فقد تحيّفه التاريخ فلمْ يكشفْ لنا عن صورته في الدّين القديم ! » وآعتبر (ص 144) الحمار رمزًا للشمس وخاصّة في فترة الانقلاب الطبيعي من الرّبيع إلى الصّيف ؛ في حين أنّه قد يكون من الأجدى والأبسط ـ أمام غياب الحجج الكافية ـ أنْ نعتبر ذلك نتيجة الملاحظة : أيْ أنَّ وصف الشعر القديم لهذا الحيوان قد يكون مرتبطًا بملاحظة سمنه في أواخر الرّبيع وبداية الصّيف وآرتباط هذا بموسم السِّفاد عنده وهو في أوْج هَيَاجه وقوّته ممّا يبرّر تشبيه النّاقة به .

ولعلّه يجدر أنْ نلاحظ أيضًا أنَّ المؤلّف يعمد ـ كلّما لمْ يجدْ تكاملاً في عناصر الصّورة عند شاعر بعينه ـ إلى جمع شتاتها من خلال أشعار أخرى والقيام بما يُشبه الترميم حتّى يُبرزها ثمّ يأخذ في تأويلها . وهو يعزو عدم التكامل إمّا إلى ضياع الشعر أو إلى عدول الشاعر عن صورة إلى أخرى يراها أكمل مِثَالاً للقوّة والسّرعة .

أمّا الصّورة الثالثة التي ترتبط بالصّورتيْن السّابقتيْن في كوْنها من الحيوان الوحشي الذي يُظهر له الشعر قداسة دينيّة ـ في رأي المؤلّف ـ ويقرنه الشعراء

بمشبّهات النّاقة فهي صورة الظّليم وأُسرته « فإنّها تمثّل بديلاً لهما (الثور والحمار) وقرينًا ثالثًا للناقة في التشبيه المعروف » (ص 145) : ويعيدُ المؤلف هنا رسم صورة الظليم وحركته وعودته السّريعة نحو الأدحيّ تحت الرّذاذ ، ولقاء أنثاه له « فرحة مُغازِلة » ووصف « العاطفة الزوجيّة » وتصل انطباعيّة المؤلّف في رأينا قمّتها في هذا المستوى من دراسته إذْ يقول (ص 154) : « وإذا كان التاريخُ قد أهمل المكانة الدينيّة والأسطوريّة للحمار الوحشي فإنَّ الشعر قد أبرز منها ملامح متعدّدة ؛ أمّا صورة الظّليم فقد أغفلها التاريخ أيضًا وكذلك الشعر » . فلا يبقى أمامه إذن إلاّ التأويل الانطباعي وحده فيعتبر صورة الظليم « تشير إلى خصوبة جنسيّة واضحة . . . » (ص 149) ، ولسنا ندري ما العلاقة بين الخصوبة الجنسيّة ـ وهي محتوى الوصف في رأي المؤلّف ـ وبين تصوير سرعة النّاقة وهو غرض الشاعر من إيراد صورة الظّليم ! ويَعِدُنَا المؤلّف هنا مرّةً أخرى بأنَّ المستقبل سوف يُعينه على إقناعنا بآرائه إذْ يقول (ص 149) : « إلاّ أنّ الصورة الواضحة في الأسطورة ما تزال رهن المستقبل الذي نُعوِّل عليه في كشف الكثر من الحياة الميثولوجيّة العربية » .

أمّا صورة الحيوان المستأنس كالنّاقة والحصان فيرى المؤلف أنّها تأتي في شكل أقرب إلى الوعي الواقعي منه إلى الأسطورة والدّين بحكم معايشتها للإنسان ومشاركتها في حياته . ولكن رغم هذا فإنَّ العناصر الأسطوريّة في صورتيْهما تظهر بطريقة غير مباشرة في شكل إشارات بعيدة تربط النّاقة بمعاني الأمومة ، كما في تشبيهها بالمهاة والدرّة ـ رمز الشّمس ـ وتربط الحصان بالماء والخصب بأعتباره رمزًا لشمس الشتاء .

وكما كان المخضرمون معبرًا للصّورة الدينيّة للمرأة بين عصر ما قبل الإسلام وما بعده ، كانوا كذلك بالنّسبة لصور الحيوان التي « أخذتْ هي الأخرى طريقها نحو التحوّل إلى أشكال فنيّة تقليديّة بعد أن بترتْ العقيدة

الجديدة ما كان لها من جذور أسطوريّة . . . » (ص 158) : يتابع المؤلّف صور الحيوان في عصر الخضرمة وفي العصر الأموي فلا يُلاحظ ـ من خلال النّماذج الشعريّة الكثيرة التي حلّلها (ص ص 158 ـ 170) ـ تطوّرًا ذا بالٍ مفسّرًا ذلك بأنّ الشعراء المخضرمين كانوا حديثي عهد بالتقاليد الفنيّة القديمة ، وأنّ شعراء الاحتراف في العصر الأموي قد آتخذوا من الشعر القديم نماذج فنيّة يحذون حذوها ، ممّا جعل التقليد الفنيّ سُنّةً يُطالب النّقّاد الشعراء بعدم الخروج عنها .

أمّا بالنّسبة إلى العصر العبّاسي فقد آعتبر المؤلّف أنّ حياة الاستقرار والتحضّر وتوقّف الفتوح قد سبّبتْ تراجع الحصان والنّاقة من الاهتمام وتراجعها من الشعر ، وبالتّالي آختفتْ صور بدائلها من الحيوان الوحشي . وهكذا لا يبقى في العصر العبّاسي ـ الذي كان المفروض أنْ يتوقّف المؤلّف عند نهاية طوره الأوّل لا أن يمضي حتّى عصر المعرّي وهو ما عمد إليه في هذا القسم من بحثه ولم يُبيّن سببه ـ من صور الحيوان التقليديّة وبدائلها إلاّ أصداء باهتة في رثاء أبي نواس للبرامكة ومؤلّفات المعرّي النثريّة شابتْها ـ حسب رأيه ـ الأخطاء الفنيّة والتاريخيّة لانحلال الرّوابط بينها وبين أصولها .

وينتقل المؤلّف الى القسم الرّابع والاخير من دراسته وهو « صورة الانسان بين شؤون الحياة والموت والطبيعة » (ص 183) منطلقًا من عناصر صورة ما يسمّيه « الرّجلَ المثال » التي تظهر ، في شعر ما قبل الإسلام في مواقف المدح والفخر والرّثاء : ويرى أنّ هذا الرّجل الكامل رمزٌ للإلاه ـ الأب القمر وبديل لرمز الثور الوحشي الذي عُبد رمزًا ممثّلًا للقمر أيضًا .

ويؤكد المؤلّف ـ بنفس اللهجة التي تعتمد التعميم والوثوقيّة ـ أنّ تشبيه الممدوح بالقمر أو الهلال أو البدر لا يُقصَدُ به مجرّد التشبيه أو التعبير عن رفعة الشأن أو وضاءة الوجه ، بل هو تأثّر بالنظرة الدينيّة الأسطوريّة . ويوازن بين

صُورة الثور الوحشي وصورة الرّجل المثال فيبيّن أنَّ الرّجل المثال ترتبط صورته ، في الكرم ، بالليلة الشّاتية دائما حيث يطرقه الضّيف في الظلام فيجود ويبيتُ على الطوّى - كما يبيت الثّور الوحشي - ويبكّر إليه الشاعر المادح - كما يبكّر الصيّاد إلى الثور - فيجد عواذله محيطين به - ككلاب الصّيد - فيُعرض عنهم ويُعييهم جدالاً - كما يُعيي الثور الكلاب . . . فمحنة الرّجل الكامل في السّلم جوده ؛ أمّا في الحرب فمحنته مصارعة الأبطال : « وهكذا يربط شعر المديح بين صورة الرّجل المثال وبين صورتيْ القمر والثور المقدّستيْن ، ويأتي هذا الرّبط في حالة السّلم بصفة الكرم وفي حالة الحرب بصفة البطولة ، وهما الصّفتان ، اللّتان لازمتا المديح في شعر ما قبل الإسلام . . . » (ص 189) . وآستمرّ هذا لفترة طويلة خلال الشعر الإسلامي والأموي والعبّاسي حيث أصبحتْ صورة البدر صورة فنيّة بعد أن تحوّلتْ عن معناها المقدّس في الوثنيّة .

ويبدو لنا أنّ هذه الموازاة لا تخلو من التحكم خاصّة وأنّ المؤلّف يعتبر مرّة أخرى أنَّ تشبيه الممدوح بالشمس أو بالبحر من قبيل المخالفات الفنيّة .

أما الهجاء فيتبنى المؤلف في شأنه رأي بروكلمان الذي يعتبر أنّ الهجاء لم يكن الصورة المقابلة للمدح والفخر ، كما تحوّل إلى ذلك فيما بعد ، بلْ نبعٌ من منبع آخر : يقول بروكلمان (17) : إنّ الهجاء « بدأ طقسا سحريا وممارسة قائمة بذاتها يراد منها إلحاق الضّرر والأذى بالعدوّ المهجوّ . » (ص 192) : فقد كان الهجاء إذن تابعا لممارسات سحريّة يلبس له الشاعر لبوسا خاصا ويؤديه أداء طقوسيا ، ثم انفصل في العهد المتأخر عن الدّين وعن السّحر وآنحدر إلى شعر السّخرية والاستهزاء ، وصار يهدف إلى التّشهير بالمهجوّ - المهزوم أو الفارّ من الحرب أو المأسور - وإلحاق الأذى بسمعته .

---

(17) - « تاريخ الأدب العربي » . 46/I .

أمّا تصوير الشعر للحرب فيما قبل الإسلام فيربطه المؤلف بالواقع اليومي ولا يكاد يجد فيه من الجذور الأسطورية أكثر من أنه « قد يشي بصورة دعائية تُتّخذ لتخويف الأعداء » (ص 199) : والملاحظ أن هذا التفسير يمكن أن ينطبق على الحرب في كل عصر وعند جميع الأمم ؛ وهو فضلا عن ذلك لا يمتّ إلى الميثولوجيا بسبب .

وأما تصوير حياة الإنسان أيّام السّلم والتلذّذ فيعتبر المؤلف ـ بعد أن أطلق على هذا الجانب تسمية « النّزعة الأبيقوريّة » وهي تسمية لا تخلو في نظرنا من خلط تاريخي لعله مظهر من مظاهر محاولته العامّة تسليط رؤى خارجية على الشعر العربي ـ أنه تصوير « غمضتْ فيه الأصول الشّعائريّة » (ص 203) ولم يبق فيه من ظلال الطقوس القديمة سوى صورة الخمر المرتبطة بصورة الغزال وصورة الدّم أو بريق المرأة المحبوبة الإلاهية . وفيما سوى هذا طغى التصوير الواقعي وتطوّر وصف الحياة اللاّهية ووصف الخمر خاصة مستمدا عناصره من الإطار المتجدّد : والمؤلف يجعل أوْج هذا التطوّر عند أبي نواس ، ويقف عنده طويلة ناسبا إليه إسهامه الكبير في تطوير صورة الخمر « حتى أنها لتوشك عنده أن تكون فنًّا جديدا » (ص 210) إلاّ أنّنا ، على مشاطرتنا رأيه هذا ، نراه قد أخطأ (ص 209) شرح بَيْتَيْ أبي نواس :

« قامتْ بإبريقها والليلُ معتكِرٌ فلاح من وجهها في البيت لألاءُ »
« فأرسلتْ من فم الإبريق صافية كأنّما أخذها بالعينْ إغفاءُ »

حيث رأى أنّ الخمر « تمتدُّ في خياله (أبو نواس) حتّى تصبح بديلاً لعالم المادّة ، حتّى ساغ أن يتصوّر لها قيامًا مكانيًّا بذاتها . » فنحن نرى أنّ أبا نواس إنّما يصف في البيت الأوّل وبداية الثاني القينة السّاقية ـ لا الخمرة كما ظنّ المؤلّف ـ التي لا يبدأ حديثه عنها إلاّ بقوله « صافية . . . » في نهاية البيت

الثاني (18) : ولعلّ هذا مظهر آخر من مظاهر محاولته إخضاع الشعر العربي لأطروحاتٍ لا توافقه حتمًا يؤول به أحيانًا إلى تحريف المعاني المقصودة .

أمّا الشعائر المتصلة بالموت والدّفن فيرى المؤلّف (ص 211) أنّها « تحيا في الشعر العربي فيما قبل الإسلام بقدر كبير من الوضوح » ويستدلّ على هذا بذكر الصّدى والهام وحبس البلايا على القبور ومراسم الحزن وطقوس الدّفن . . . ويوردُ المؤلّف فيما يتّصل بالرّثاء (ص 218) رأيًا لبروكلمان (19) مفاده أنّ شعر الرّثاء كان ـ شأنه شأن الهجاء ـ ذا غاية سحريّة في أصله إذْ يكمّل الطقوس الجنائزيّة التي يُقصَدُ منها أن يستقرّ الميت في عالمه حتّى لا يتعرّض بالضّرر للأحياء : ويجد المؤلّف في النّماذج المتقدّمة تاريخيًا من شعر الرّثاء بقايا آثار آستخدام الشعر في الشعائر القديمة وأهمّها ظاهرة « التعديد » أو « التكرار » ، تكرار ألفاظ بعينها أو وحدة نغميّة بألفاظ متقاربة في الجرس يُعيدُها الرّاثي مرارًا : « والتكرارُ في حدّ ذاته وسيلة من الوسائل السّحريّة التي تعتمد على تأثير الكلمة في إحداث نتيجة معيّنة في العمل السّحري والشعائريّ » ص 218) .

وتستمرّ نفس الظاهرة في شعر النّدب في القرن الأوّل رغم حظر الإسلام لمظاهر الحزن الجاهليّة ؛ ولكنّها تصبح مجرّد تقليد فنّي .

أمّا في القرن الثاني فقد آبتعد شعر الرّثاء عن منابعه الأسطوريّة ، « وآتّخذ طابعًا فنيًّا جديدًا » . (ص 226) .

ويُنهي المؤلّف هذا القسم من كتابه ـ وهو قسم لم يخلُ في نظرنا من أفكار طريفة ـ بالبحث عن صورة المطر النمطيّة في الشعر العربي القديم منطلقًا

---

(18) ـ انظر ديوان أبي نواس . ط . دار الكتاب . بيروت 1982 .

(19) ـ « تاريخ الأدب العربي » . 48/1 - 49 .

من أهمّية المطر في حياة البادية والصحراء ، وما آرتبط به من ممارسات سحريّة مثل قرنه بالحيوان وبالبقر خاصّة ـ وقد سبق أن بيّن المؤلف تلازم صورة الثور الوحشي وصورة المطر ـ وطقس الاستمطار أو الاستسقاء . ويعتبر آستمطار السّماء على قبور الأحبّة ضربًا ممّا يسمّيه ـ تأثرًا بعلماء الأنتروبولوجيا ـ « بالسحر التّشاكلي » الهادف إلى الإحياء ، وكذلك « آستمطار السّماء على الذكريات » (ص 230) أي على أطلال الحبيبة حيث تبرز صورة الماء في بكّاء الشاعر على الطّلل ثمّ في تصويره لنزول المطر عليه ممّا يبعث فيه الحياة بوجود العُشب والحيوان : « وهكذا تتحوّل وقفة الشاعر أمام الطّلل إلى طقس آستمطار له ليُسقى ويعود إليه أهله . . . » (ص 231) . ويعتبر المؤلّف إحياء الشاعر لصورة الطلل إغراءً لأهل حبيبته بالعودة إليه .

بهذا ينهي الدكتور علي البطل هذه الدّراسة التي سلّط فيها على الشعر العربي أطروحاتٍ من خارج الشعر ، بل من خارج البيئة العربية حيث بدا في منهجه العامّ متأثّرا بالباحثين الأجانب في دراستهم تراث الشعوب القديمة بآعتماد مبادىء بعض العلوم الإنسانية كالإتنولوجيا والأنتروبولوجيا .

ونحن إذْ لا نُهمل ما يمكن أن تُفيده دراسة الأدب من شتّى فنون العلوم الإنسانية ، وما آحتوته دراسة الدكتور البطل بالذّات من نقاط إيجابيّة وأفكار طريفة أحْيانًا ، في نطاق تجديد النّظر في تراثنا الشعريّ الضّخم ، نلاحظ أنّ هذا الدّارس قد وقع فيما يمكن أن نسميه بالتّلبيس أي تطبيق شبه آلي لنتائج مباحث أجنبيّة على الشعر العربي القديم .

كما أنّ هذه الدراسة لم تخلُ من بعض العيوب الشكليّة مثل التسرّع في تعريب بعض الفقرات التي يستشهد المؤلّف بها : من ذلك ما يُوجد بالصفحة 39 : « تُعطي الأحداث اليوميّة ، في المجتمعات البدائيّة ، أهميّة الأسرار المقدّسة بربطها بقوى فوق طبيعيّة . . . فتلبية الاحتياجات الزمنيّة متوقّف

على العلاقة الصحيحة التي تقوم مع هذه القوى اللاّمنظورة ». (20) أو ظاهرة التكرار حيث يعمد أحيانًا إلى إعادة نفس الكلام تقريبًا في شكل تلاخيص تتجاوز الصفحة في بعض الحالات : من ذلك ما يوجد في الصفحات (91 ـ 128 ـ 136) وما يوجد في هامش ص 69 ومتن ص 95 . ويستخدم المؤلّف أحيانًا بعض التراكيب غير السّليمة كأن يبدأ بعض فقراته بعبارة « لقد أعلمُ . . . » (21) أو يقرن جواب « إذا » باللاّم (22) ؛ كما يستعمل أحيانًا بعض الألفاظ حيث يجب أن يستعمل غيرها مثل « المحافظة » (ص 34) حيث كان يجدر به آستعمال كلمة « التحفّظ » .

وبعد ذلك كلّه فإنّ هذا البحث جدير بأن يُقرأ لِما يمثّله من محاولة لدراسة الشعر بالاستعانة بمناهج بعض العلوم الإنسانية الرّائدة . ولكن ينبغي أن يقرأ بشيءٍ كبير من الحذر ومن التمعّن للتفطّن إلى المواطن العديدة التي يغلب فيها التأويل الرّامي إلى إخضاع النّصوص والأشعار المعتمدة للمنطلقات المبدئيّة التي تبنّاها المؤلّف .

مبروك المنّاعي

(20) ـ الفقرة من : « The beginnings of religion » لـ : E. O. James ص 61.
(21) أنظر ص ص : 8 ـ 97 .
(22) ـ أنظر ص ص : 123 ـ 125 ـ 128 .

مدخل إلى نظريّة القصّة

تأليف سمير المرزوقي وجميل شاكر
نشر ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - والدّار التونسية للنشر
سلسلة علامات / مناهج ، الطبعة الأولى (د. ت) (1)
تقديم : فؤاد القرقوري

بدا لنا تقديم هذا الكتاب والتعريف به أمرا مفيدا لعدّة أسباب أهمّها :

- أنّ الكتاب يندرج في جمهرة التآليف التي تسعى إلى تعريب « النظريات » الجديدة التي ابتدعها غيرنا من الأقوام في مجال الأدب تصوّرًا وإنشاءً ونقدًا ، غايتها من ذلك أن تتيح لذوي الاختصاص والجمهور المهتمّين بالأدب أن يطّلعوا على هذه النظريات وأن يفيدوا منها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا .

- أنّ الكتاب يحرص على أن يبيّن أنّ الاستفادة من تلك النظريات وتطبيقها على نصوص الأدب العربي أمر ممكن . وهو يثير بذلك مشكليّة

(1) - التمهيد للكتاب مؤرخ في مارس 1985 .

ما انفكّت تشغل بال عديد المبدعين والنقاد العرب ، وهي مدى ملاءمة « النظريات » الأجنبية لفهم الأدب العربي وتقويمه .

ـ أنّ الكتاب ينبثق من رؤية شاملة للثقافة العربية تعتبر تبنّي مبتكرات غيرنا من الأقوام عملا مجديا « في انتظار أن نخلق نحن أدوات يمكن أن يستعملها الغير » (1) . ولعلّ هذه الرؤية لا تخلو ـ هي أيضا ـ من الإشكال ، ولعلّها تتطلّب نقاشا لا يكون الأدب ولا تكون الثقافة ولا يكون الفكر إلّا بعض ميادينه .

ـ أنّ مادّة الكتاب نفسها فيها ما يدفع إلى التساؤل حينا وما يحمل على المجادلة حينا آخر .

لن يقتصر حديثنا عن هذا الكتاب إذن على وصف بنيته واستعراض مادّته فحسب ، لكنّنا سنسعى أيضا إلى إبداء الرأي فيه شكلا ومضمونا كلّما اقتضى الحال ذلك .

يشتمل كتاب « مدخل إلى نظرية القصّة » على تمهيد ومقدّمة وقسمين أحدهما نظري وثانيهما تطبيقي وعلى خاتمة وثبت للمصطلحات .

● **التمهيد :**

بيّن المؤلّفان في التمهيد موضوع الكتاب فأشارا إلى أنّه يتعلّق بأهمّ الاكتشافات في مجال « فنّ القصّة والتنظير العلماني لقواعده وتظاهراته » (2) . ثمّ وضّحا الغاية من تأليف الكتاب وهي توفير مرجع واحد للقارئ يغنيه عن الرجوع الى عديد الكتب المتصلة بفنّ القصّة والتنظير

1 ـ « مدخل إلى نظرية القصة » ص 13 .

2 ـ المصدر نفسه ص 11 .

له ، ويتيح له أن يكون له تصوّر شامل لهذا الموضوع . وأشار المؤلّفان بعد هذا إلى أنّ كتابهما يسعى إلى إطلاع القارئ العربي على جملة من المعلومات والمفاهيم يؤمنان بإمكانية تطبيقها على نصوص الأدب العربي .

وتضمّن التمهيد أيضا وصفا لأقسام الكتـاب ولمنهج تـأليفه وللمصطلحات المستعملة فيه .

● المقدمـــة :

استهلّ المؤلّفان هذه المقدّمة بالاشارة إلى أنّ موضوع كتابهما يتصل بالظاهرة القصصية حيثما وُجِدَتْ سواء كان ذلك في الشعر أو في النثر وفي الأدب الفصيح أو الشعبي . وبيّنا بعد ذلك أنّ الظاهرة القصصيّة لها ثلاثة مستويـات :

1 ـ الحكاية أو مجموع الأحداث المسرودة .

2 ـ السّارد أو الحاكي .

3 ـ النصّ أو الخطاب القصصيّ .

ثم أفردا فقرة للحديث عن بعض المصطلحات العربية المتعلّقة بالظاهرة القصصيّة ، فذكّرا بأن لفظ « القصّة » « يطلق عادة في اللغة العربية على النمط الأدبي الروائي Le Roman لكنّه يستعمل كذلك للتعبير عن تسلسل الأحداث في مختلف الأنماط الأدبيّة أو حتّى الفنيّة بصفة عامّة » (1) أمّا لفظ « الحكاية » فـ « يتجاوز الأنماط الفنيّة ليعبّر عن كلّ تسلسل للأحداث » (2) . وقد استند المؤلفان في ضبط مدلول هذين اللفظين إلى بعض الاستعمالات اللغوية

1 ـ « مدخل الى نظرية القصّة » ص 16 .

2 ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها .

الشائعة مثل « أعجبتني قصّة هذا الشريط » و « حكايتي مع الزمان » . وانتهى بها البحث في هذا المجال إلى اقتراح « الحكاية » مقابلا للمصطلح الفرنسي Récit و « السرد » مصطلحا لوصف العملية التي يقوم بها السّارد .

والأمر الذي يلفت الانتباه في هذا المجال أنّ المؤلفين اعتمدا في تحديد بعض المصطلحات السالف ذكرها استعمالات لغوية لعلّها نابعة من اللغة الدارجة أو متدنية إليها من الفصحى . وهذه الاستعمالات وإن كانت تصلح حجة في ضبط المصطلحات المتعلّقة بالظاهرة القصصية في الأدب الشعبي فهي في رأينا لا تمثل واقعا لغويا صالحًا لاستنباط مصطلحات القصّ الفصيح . ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل المؤلفين يجانبان الصّواب في اعتبارهما مصطلح « القصّة » في اللغة العربية « يطلق عادة على النمط الأدبي الروائي Le Roman » فالمعروف أن مصطلح الرواية هو المستعمل في مثل هذا السياق ، لكنّ المعروف أيضا أن هذا المصطلح متداول في واقع لغوي غير الذي اعتمده المؤلفان .

وما من شك أيضا في أنّ بحث المؤلفين عن مدلول مصطلحي « القصة » و « الحكاية » كان يكون أَجْلَبَ للفائدة وأَعْوَدَ بالنّفع لو اعتمدا الاستعمال اللغوي اعتمادًا تاريخيًا Diachronique لاآنيا Synchronique وحاولا تتبّع مختلف الدلالات النابعة من هذين المصطلحين ومن غيرهما من المصطلحات بالرجوع إلى مدوّنة القصّ العربية القديمة والحديثة على حدّ سواء . فمثل هذا البحث - على عسره - يوفّر الدقة العلمية المطلوبة في نقل المصطلحات ولعلّه يتيح للباحث أيضا أن يكتشف ما قد تمتاز به ظاهرة القصّ في الأدب العربي من خصوصيّة وطرافة .

وختم المؤلفان المقدّمة بالاشارة إلى أن « نظريّة القصّة » ليست المنهجية الوحيدة في تحليل الحكاية والسّرد ، ولكنّها واحدة من بين منهجيات أخرى

ممكنة مثل التحليل الاجتماعي أو التحليل النفسيّ . كما بيّنا بعض المآخذ التي تعاب على هذه المنهجيّة .

● **القسم النظريّ :**

ـ التحليل الوظائفي للقصّة :

استعرض المؤلّفان في هذا الفصل الأوّل من القسم النظري « المثال الوظائفي » الذي استنبطه بروب Propp (1) من دراسته لما يناهز المائة من الحكايات الشعبية . والمقصود من « المثال الوظائفي » « البنية الشكليّة الواحدة التي تولّد هذا العدد غير المحدود من الحكايات ذات التراكيب والأشكال المختلفة » (2) . وتبسّط المؤلفان في وصف الوظائف الإحدى والثلاثين المكوّنة لهذا المثال مع الإيماء إلى ما يحدث أحيانا بين هذه الوظائف من تزاوج أو اندماج وإلى علاقتها بعضها ببعض في بناء الحكاية . واستعان المؤلّفان بمصطلحات ڤريماس Greimas (3) لادراج معظم الوظائف المذكورة في اختبارات ثلاثة يمهّد لها في كلّ حكاية . وهذه الاختبارات هي الاختبار التّرشيحيّ والاختبار الرئيسيّ والاختبار المُمَجِّدُ . ثمّ بيّنا مفهوم البطل والبنية المكانية والزمانية في ضوء التصوّر الوظائفي للبنية الحكائية .

وختم المؤلّفان هذا الفصل بتقويم منهج بروب Propp وبيّنا حدوده ومناقصه ونسبيّته في التطبيق رغم نجاحه في بلورة ظاهرة القصصيّة Narrativité التي عمل بعض الدّارسين بعد بروب Propp على مزيد شكلنتها .

---

1 ـ Propp (Vladimir) .

2 ـ « مدخل إلى نظرية القصّة » ص 24 .

3 ـ Greimas (Algirdas Julien) .

ـ شكلنة التحليل الوظائفي :

أبرز الكاتبان في هذا الفصل ما توصّل إليه ڤريماس Greimas من تصوّر شكلاني مجرّد أراد أن يجعل به المثال الوظائفي الذي استنبطه بروب Propp صالحا للتطبيق على كلّ الأنماط القصصيّة ، وأن يكسب التحليل الوظائفي طابعا نظريّا شاملا .

ويقوم هذا التصوّر على التمييز بين ثلاثة أنواع من الوظائف هي : العقد والاختبار والاتصال / الانفصال . وقد بيّن المؤلفان في سياق تحليلهما لهذه الوظائف تصوّر ڤريماس Greimas للشخصية القصصية (أو الفاعل) على أساس غاية فعلها وعلاقتها بسائر الشخصيات .

ـ تحليل النصّ القصصيّ :

استهلّ المؤلّفان هذا الفصل بالتذكير بتصوّر جينات Genette (1) للظاهرة القصصية التي يرى فيها أبعادا ثلاثة هي :

* الحكايــة .
* السّـــرد .
* الخطاب القصصيّ .

وانطلاقا من التمييز المنهجي بين هذه الأبعاد أو المستويات الثلاثة تحدّث المؤلّفان عن تحليل البنية الزمنية في القصّ على أساس الفصل بين المستويات المذكورة وعلى أساس العلاقة القائمة بينها وخاصّة بين الترتيب الزمني في الحكاية والترتيب الزمني في الخطاب القصصي .

1 ـ Genette (Gérard) .

ثمّ مرّ المؤلّفان إلى تحليل ظاهرة السّرد Narration وفصّلا القول في هذه الظاهرة بحسب زمن السّرد ومستوياته ووظائفه وبحسب علاقة السارد بالحكاية ووظائفه الممكنة فيها .

- القصصيّة والعلامية :

تعرّض المؤلّفان في هذا الفصل إلى العلاقة النظرية الممكنة بين القصصيّة Narrativité والنظرية العلامية العامّة Sémiotique Générale وبيّنا بصفة خاصّة الجهود التي بذلها ڤريماس Greimas في هذا المجال لربط القصصية من حيث هي معطى مجرّد سابق للخطاب القصصي المتحقّق بالنظرية العلامية العامّة انطلاقا من البحوث التي قام بها في مجال الدلالية الهيكلية Sémantique Structurale .

● القسم التطبيقي :

أقبل المؤلفان في هذا القسم الثاني من الكتاب على تطبيق المفاهيم والتصوّرات النظرية الوظائفية والدلالية التي استعرضاها في القسم الأوّل منه على بعض النصوص . وقد اختارا هذه النصوص تارة من الأدب الفرنسي وتارة من الأدب الشعبي التونسي وتارة ثالثة من الأدب العربي شعرا ونثرا (1) .

---

1 - اعتمد المؤلّفان ستّة نصوص هي :
- « اللحية الزرقاء » من تأليف الكاتب الفرنسي Perrault (القرن السابع عشر) .
- « سبع صبايا في قصبايا » من الأدب الشعبي التونسي .
- « بيت سيّئ السمعة » لنجيب محفوظ .
- « برق الليل » للبشير خريف .
- « السدّ » لمحمود المسعدي .
- قصيدة لأبي نواس مطلعها :

فدتك نفسي يا أبا جعفر ... جارية كالقمر الأزهر

ولئن بدا النصّ الفرنسي الذي استُهِلَّ به القسم التطبيقي مُفاجِئا للقارئ إذْ لم يعلن عنه المؤلّفان في التمهيد (1) ، فإن ما قد يلفت النظر في هذا السياق أيضا أنّ المؤلفين لم يوردا هذا النصّ الأجنبي كاملا أو مجزوءًا قبل تحليله بل اكتفيا بتقديم تلخيص له وسلكا المسلك نفسه في إيراد القصّة الشعبيّة التونسيّة « سبع صبايا في قصبايا » .

وقد يكون أقرب إلى الدقّة العلمية لو أنّ المؤلفين أثبتا النصّ الكامل للقصّة الفرنسية المعتمدة أو على الأقلّ أهمّ فقراتها وكذا الأمر بالنّسبة الى القصّة الشعبية التونسية حتّى يكون التطبيق على نصّ حقيقي لا على نصّ مصطنع .

وقد يكون أبرز للطّرافة أيضا لو أنّ المؤلفين أوردا القصّة الشعبية التونسية المذكورة كاملة أو مجزوءة في لغتها الأصلية (2) على الوجه الذي تتّضح به خصائص هذا المستوى من القصّ ولا سيّما أنّ مشكل اللغة غير ذي موضوع في سياق بحثهما .

● الخاتمـة :

ختم المؤلّفان كتابهما بذكر خمس ملاحظات أوّلها أنّ تطبيق المفاهيم النقدية الأجنبية الحديثة على النصوص العربيّة أمرٌ ممكنٌ ، وثانيها أنّ النظريات الشاملة أو التي تدّعي الشمول لا ينبغي لها أن تنسينا ما يختصّ به كلّ نصّ أدبي من الطرافة والتميّز . وتتّصل الملاحظة الثالثة بأهميّة السرد القصصي لا في النصوص فحسب ولكن في حياة الإنسان بصفة عامّة . وأشار المؤلّفان بعد

1 ـ انظر « مدخل إلى نظرية القصّة » ص 12 .

2 ـ يشير المؤلفان إلى أن الناصر خمير ترجم هذه القصّة الى اللغة الفرنسية . (انظر الصفحة 155) . وقد يعني هذا أنهما اعتمدا هذا النصّ الفرنسي منطلقا للتلخيص العربي الذي قدّماه في كتابهما .

ذلك الى تأثّر الظاهرة القصصية بالظروف الحضارية التي تحوطها . وأسلمتهما هذه الملاحظات الأربع إلى الحديث عن إمكانية التوفيق بين المنهج الشكلاني والمناهج الأخرى في دراسة النصّ القصصيّ وخاصة المنهجين الاجتماعي والنفساني .

● ثبت المصطلحات :

أنهى المؤلفان الكتاب بثبت فرنسي عربي للمصطلحات الواردة فيه . ويتضمن هذا الثبت مائة وستّة وثمانين مصطلحا رتّبت ترتيبا أبجديًا . وقد سلك المؤلّفان في إعداد هذا الثبت ثلاثة مسالك :

1 ـ ترجمة المصطلح الفرنسي بمصطلح عربيّ واحد (1) .

2 ـ ترجمة المصطلح الفرنسي بمصطلح عربي واحد مع تفسير معناه (2) .

3 ـ ترجمة المصطلح الفرنسي بمصطلحين عربيين أو أكثر (3) .

وقد يبدو المسلكان الثاني والثالث قابلين للنقاش ، لكنّ هذا الأمر لا يتّصل بكتاب « مدخل إلى نظرية القصّة » فحسب بل يندرج في قضيّة أشمل هي قضية المصطلح العربي وكيفيّة وضعه .

وقد تبدو ترجمة بعض المصطلحات الواردة في الثبت في حاجة إلى المراجعة أو مزيد التدقيق . وقد يكون عذر المؤلفين في ذلك أنهما استعملا

---

1 ـ مثلا ترجمة المصطلح Amorce بـ : « فاتحة » .

2 ـ مثلا ترجمة المصطلح Analepse بـ « اللاحقة » مع تفسيرها على هذا النحو : « وهي عملية سرديّة تتمثّل في إيراد حدث سابق للنقطة الزمنية التي بلغها السّرد » .

3 ـ مثلا ترجمة المصطلح Performance بـ « الانجاز » أو « الفعل » أو « الطاقة الحادثة » .

مصطلحات متداولة أو اجتهدا في وضع مصطلحات جديدة (4) . لكن تحسن الاشارة في هذا السياق إلى أنّ المؤلفين لم يحترما دائما المصطلح المتداول على الأقل في الجامعة التونسية والذي لا داعي من الناحية العلمية إلى تغييره حسب رأينا (1) .

كما تحسن الاشارة أيضا إلى أن في الكتاب أحيانا ما يشبه الاضطراب في استعمال المؤلفين المصطلحات التي بدت لهما صالحة ، فيستعملانها حينا ويميلان عنها الى غيرها حينا آخر في ترجمة المصطلحات الأجنبيّة نفسها (2) .

ومهما يكن من أمر فإن جملة الملاحظات التي أبديناها في شأن الكتاب لا تحطّ من قيمته . فقد بذل فيه مؤلفاه جهدًا بيّنا لجمع أهمّ المفاهيم النظرية والتصوّرات المجرّدة المتعلّقة بنظرية القصّة وتجشما مشقّة نقلها الى اللغة العربية بما يستوجبه ذلك من بحث مضن عن المصطلحات المناسبة وعن منهج العرض الكفيل بالتوضيح والتبليغ .

---

4 - انظر « مدخل إلى نظرية القصّة » ص 12 .

1 - يستعمل المؤلّفان مثلا هذه المجموعة من الكلمات « تطابق البنية الأدبية والبنية الاجتماعية المولّدة لها » لترجمة المصطلح الفرنسي «Homologie des Structures» والحال أنّ مقابله العربي المتداول في كلية الآداب هو « تماثل الهياكل » .

ويستعملان أيضا مصطلح « السيرة الذاتية » لترجمة المصطلح الفرنسي «Autobiographie» والحال أنّ مقابله العربي المتداول في كليّة الآداب هو « الترجمة الذاتية » .

2 - انظر مثلا الصفحتين 25 و 26 من الكتاب حيث يستعمل المؤلّفان مصطلح « وظيفة الرحيل » ثم يميلان عن « الرحيل » إلى « الابتعاد » .

- انظر كذلك الصفحتين 77 و 78 حيث يستعمل المؤلّفان مصطلحات « الراوي » و « الحاكي » و « السّارد » بعد أن استبعدا المصطلحين الأولين في مقدّمة الكتاب (ص 17) ثم أسقطاهما بعد ذلك من الثبت (ص 231) .

وما من شك في أنّ الكتاب حقّق الغاية التي ينشد وهي تمكين القارئ المهتمّ بهذا اللون من البحوث من الحصول على مصنّف واحد قد يغنيه عن العودة إلى مدوّنة كبيرة ومعقّدة قد لا تكون دائما في متناوله .

ولعلّ الكتاب يساعد أيضا على إدراك غاية أخرى هي إتاحة الفرصة للباحثين ولأهل الاختصاص للوقوف على حدود ما جاء فيه من تصوّرات ومفاهيم قد يكون الوعي بنسبيّتها من جملة الشروط الواجب توفّرها أيضا لنخلق أدواتنا المعرفية الخاصّة بنا .

فؤاد القرقوري